



مركز دراسات الوحدة العربية

الأقطاب والقومية العربية

(دراسة استطلاعية)

أبو سيف يوسف

يرصد المؤلف أهم العوامل البيئية والاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية التي كان يتم من خلالها، في حقب مختلفة من تاريخ مصر العربية، إرساء أسس للتكامل الاجتماعي بين المسلمين والقبط.

ويقدر المؤلف أن هذه العوامل يتعين أن تؤخذ على الدوام بالحسبان عند محاولة تحديد خطوط عامة لرؤية مستقبلية لسيروية التفاعل بين المسلمين والقبط. فواقع الأمر أن هذه العوامل تشكل في مجموعها الخبرة التاريخية المشتركة للمصريين، ومن ثم لا يجوز إسقاطها، لأن محصلتها النهائية تمثلت في ظاهرتين رئيسيتين: الأولى، هي ظاهرة التجانس بين سكان البلاد من مسلمين ومسيحيين، والثانية، هي ظاهرة الإحساس والوعي بالمصير المشترك، وبأن هذا الوطن لا يمكن تقسيمه.

وفي السعي إلى نشدان تماسك المجتمع ككل، وتحقيق تكامل قوي بين المسلمين والمسيحيين، يدعو المؤلف إلى نقد عدد من المفاهيم في اتجاه إعادة ضبطها وإغنائها بمضامين جديدة؛ ومن هذه المفاهيم ذات الصلة بفصول هذا الكتاب، (١) التشديد على مفهوم التنمية المستقلة من حيث ارتباطه بالديمقراطية التي تعتمد على المواطن كمشارك وفاعل في صناعة القرار، (٢) التشديد على المحتوى التقدمي للقومية العربية، وذلك من حيث إنها تشكل النقيض لاستمرار قيام الهياكل الاجتماعية المتخلفة من قبلية وعشائرية وطائفية؛ (٣) أن تقوم السلطة العتيدة بتضمين الدستور والقوانين النصوص التي تستلهم ميثاق حقوق الإنسان، وغيره من المواثيق، تلك التي تقرّ مبدأ المواطنة، وضمان حرية العقيدة، وحق الجماهير في اختيار حكّامهم، والتعددية السياسية، وتداول السلطة شرعاً.

الطبعة الثانية

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «بيت النهضة»، شارع البصرة، ص. ب: ٦٠٠١ - ١١٣ الحمراء - بيروت ٢٤٠٧ ٢٠٣٤ - لبنان

تلفون: ٧٥٠٠٨٤ - ٧٥٠٠٨٥ - ٧٥٠٠٨٦ - ٧٥٠٠٨٧ (٩٦١١+)

برقياً: «مرعبي» - بيروت

فاكس: ٧٥٠٠٨٨ (٩٦١١+)

e-mail: info@caus.org.lb

Web site: http://www.caus.org.lb

الثنى: ١٠ دولارات

أو ما يعادلها

ISBN 978-9953-82-385-0



9 789953 823850

الأقطاب والقومية العربية



مركز دراسات الوحدة العربية

الأقطاب والقومية العربية

(دراسة استطلاعية)

أبوسيف يوسف

الفهرسة أثناء النشر - إعداد مركز دراسات الوحدة العربية

يوسف، أبو سيف

الأقباط والقومية العربية (دراسة استطلاعية) / أبو سيف يوسف .
٢٣٥ ص.

ببليوغرافية: ص ٢١٣ - ٢٢٦ .

يشتمل على فهرس .

ISBN 978-9953-82-385-0

١. الأقباط - مصر . ٢. القومية العربية . أ. العنوان .

323.11932062

«الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة
عن اتجاهات يتبناها مركز دراسات الوحدة العربية»

العنوان بالإنكليزية

The Copts and Arab Nationalism:

A Research Analysis

by Abu Sayf Yousef

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «بيت النهضة»، شارع البصرة، ص. ب: ٦٠٠١ - ١١٣

الحمراء - بيروت ٢٤٠٧ ٢٠٣٤ - لبنان

تلفون: ٧٥٠٠٨٤ - ٧٥٠٠٨٥ - ٧٥٠٠٨٦ - ٧٥٠٠٨٧ (٩٦١١+)

برقياً: «مرعبي» - بيروت

فاكس: ٧٥٠٠٨٨ (٩٦١١+)

e-mail: info@caus.org.lb

Web Site: http://www.caus.org.lb

حقوق الطبع والنشر والتوزيع محفوظة للمركز

الطبعة الأولى: بيروت، تموز/يوليو ١٩٨٧

الطبعة الثانية: بيروت، آذار/مارس ٢٠١١

المحتويات

٧	مقدمة
١٣ من هم القبط :	الفصل الأول
٢٥ مجتمع القبط تحت حكم بيزنطة ومازق النهضة القبطية ... :	الفصل الثاني
٢٧ أولاً : سمات النسق المصري	
٣٤ ثانياً : مازق النهضة القبطية	
٤٥ تكوين مصر العربية :	الفصل الثالث
٤٧ أولاً : الهجرات العربية	
٥٨ ثانياً : انتشار الاسلام بين غالبية المصريين	
٦٩ ثالثاً : تحول المصريين إلى اللغة العربية	
٨٥ القبط في ارتباطهم بالنسق الثقافي العام :	الفصل الرابع
٨٧ أولاً : القبط في عصر المماليك: دراسة حالة	
٩٨ ثانياً : القبط في الحقبة العثمانية	
١٠٥ التكامل في مشروع بناء دولة عصرية :	الفصل الخامس
 أولاً : القبط من بداية القرن التاسع عشر إلى ثورة ١٩١٩	
١٠٧ ثانياً : صعاب على طريق التكامل	
١٢٦ ثورة يوليو ١٩٥٢ : بدايات	الفصل السادس
١٤٩ جديدة للتكامل ونكوص عنها في السبعينات	

١٥١	أولاً : ثورة يوليو تطرح أسساً جديدة للتكامل
١٦٣	ثانياً : عقد الفتنة الطائفية
١٧٦	ثالثاً : الأزمة المجتمعية كمحرك لعوامل التوتر
١٨٩	الفصل السابع : اشكاليات مطروحة: الأثنية والأقلية
١٩١	أولاً : عن مفهوم «الإثنية»
١٩٨	ثانياً : عن مفهوم «الأقلية»
٢٠١	خاتمة : محاولة لالقاء نظرة مستقبلية
٢١٣	المراجع
٢٢٧	فهرس

مقدمة

تقوم هذه الدراسة الاستطلاعية على فرضية أولى مؤداها أنه يعيش على أرض مصر شعب واحد يتكون من اقلية تدين بالاسلام، واقلية يمثلها القبط تدين بالمسيحية. ويشير مصطلح الاقلية والاقلية هنا الى النسبة العددية. لأن القبط كاقلية دينية لا يشكلون اقلية عرقية أو سلالية (اثنية) أو لغوية. وهو الأمر الذي ميز الشعب في مصر بدرجة عالية من التماسك (Social cohesion) أو التكامل (أو الاندماج) الاجتماعي (Social integration).

وارتبطت ظاهرة التكامل - تاريخياً - وفي المحل الأول بعملية تعرب المصريين بمسلميهم ومسيحيهم، أي باتخاذهم اللغة العربية اداة تخاطب ومصطلح ثقافة. فلم يكن التعريب في حالة مصر عملية استبدال دماء بدماء ادت الى استبدال تكوينهم البشري بتكوين آخر.

وعلى الرغم من الجهود التي بذلها متخصصون في علوم القانون الدولي والاجتماع لتحديد مفهوم الاقلية أو لصياغة تعريف لها يحظى بالاجماع فما زال الأمر محل جدل متصل. ويتضح هذا، على وجه خاص، عندما ندرس عملية التفاعل بين مسلمي مصر وقبطها من منظور تاريخي. ولا بديل في اعتقادنا عن هذا الطرح اذا أردنا الا نخضع الدراسة لتصورات ولأحكام مسبقة. ولأنه من خلال المنظور التاريخي بالذات يتجلى ما تتضمنه العلاقات بين المسلمين والقبط من خصوصية - كما يتسع مجال فهمها، وتتجلى امكاناتها.

على أن هذا لا يعني ان العلاقات بين المسلمين والقبط قد خلت في هذه الحقبة أو تلك من الاحتكاك، وأحياناً من الصراع. ولكن ما نهدف الى التذليل عليه - وهذه هي فرضيتنا الثانية - هي أن موجبات التكامل الاجتماعي ظلت ترجح - في النهاية - تلك العوامل التي يمكن ان تكون - بصورة أو بأخرى - دافعاً الى العزل أو الانعزال (Social

(segregation). وان هذا يرجع في اعتقادنا الى أن سيرورة التكامل الاجتماعي ظلت تحكمها - في التحليل الأخير - الأسس الثابتة للحياة المشتركة وما ارتبط بهذه الأسس من الوعي في النهاية بوحدة المصير.

وفي الوقت ذاته، لما كانت الحضارة العربية الاسلامية قد تفاعلت مع حضارة البلدان التي دخلت في دائرتها، وان هذه الحضارة اعطت وأخذت، فان روابط التكامل لم تنقطع، حتى في تلك العصور التاريخية التي تعرّض فيها القبط لقيود أو اجراءات ذات طابع تمييزي شديد أو يسير. وبعد ان تحولت غالبية المصريين الى الاسلام، وبعد ان اصبحت العربية لغة الجميع، استمر القبط مرتبطين بالنسق الثقافي العام لمجتمعهم الأكبر. وأما ثقافتهم الفرعية فقد تركزت بالأساس في تجلياتها المادية والفكرية المختلفة حول كل ما يتصل بعقيدتهم الدينية ومقومات عبادتهم.

ومن هنا نأتي الى الفرضية الثالثة، وهي أن استقرار تاريخ مصر يظهر أن روابط التكامل بين مسلمي مصر وقبطها كانت تتأثر - في التحليل الأخير - بمجموعتين متداخلتين من العوامل: احدهما تتعلق - في هذه الفترة التاريخية او تلك - بالاوضاع الاقتصادية والسياسية والاجتماعية السائدة في المجتمع وتتعلق الأخرى، بمكانة القبط انفسهم في ظل هذه الأوضاع وذلك - على سبيل المثال - من حيث مستوى مشاركتهم السياسية وانشطتهم الاقتصادية وعلاقتهم بجهاز الادارة وايضاً بالدور الذي لعبته الكنيسة القبطية. وان كان هذا كله لا ينفي، مع ذلك، الدور المستقل الذي يمكن أن تلعبه بعض الموروثات الثقافية، من حيث هي كذلك، في إثارة اتجاهات متبادلة من التعصب أو في تغلب دواعي التسامح. وعلى ذلك يمكن أن يقال مثلاً: إنه في العصور الوسطى كانت العلاقات بين المسلمين والقبط تنحو الى التوافق، او الاتساق في الوجود بقدر ما كان الحكام يتجهون الى بناء دولة قوية، تهتم بتنمية الموارد، وتعمير البلاد وتشجيع العلوم والفنون. وفي الوقت نفسه، وعلى سبيل المثال ايضاً - شكلت الغزوات الصليبية - عنصر اضطراب في العلاقة بين المسلمين والقبط وذلك بقدر ما كانت تمثل في هذه المرحلة أو تلك مصدر تهديد للنسق الثقافي للأغلبية، وبقدر ما كانت تفرز من اسقاطات على قبط مصر من واقع ان ديانتهم هي ديانة الجيوش الغازية.

وفي العصر الحديث اسهمت مشروعات بناء دولة حديثة ومستقلة في صياغة نموذج متقدم للتكامل بين المسلمين والقبط. ونشير هنا بوجه خاص الى المشروعات التي طرحها كل من محمد علي، أو البرجوازية المصرية التي تزعمت الثورة العربية أو قيادات ثورة ١٩١٩، أو مشروع ثورة يوليو ١٩٥٢، وذلك على اختلاف وتفاوت بين التصورات والأسس الفكرية والاهداف الظاهرة لكل مشروع على حدة.

ولكن اذا صح ان عجز قيادة ثورة ١٩١٩ عن استكمال الاستقلال وتخليص مصر من

التبعية، وعن مواصلة السير في بناء مجتمع الحريات السياسية والحقوق المدنية، قد تسبب في وضع صعاب على طريق التكامل فان العدول التام عن نهج ثورة يوليو وتوجهاتها السياسية والاقتصادية والاجتماعية، قد أسهم في دفع العلاقات بين المسلمين والقبط الى حالة من الخلل لم تعرفها البلاد منذ ولاية محمد علي. وبدا ان هذا الخلل يتعمق في نطاق أزمة مجتمعية في مصر، وفي ارتباط وثيق مع تدهور الأوضاع على مستوى الوطن العربي، ولكن أيضاً وفي الوقت ذاته مع اشتداد ضغوط ممارسها قوى أجنبية تتعامل مع المنطقة العربية باعتبارها مجرد تجمع لاقليات قومية وطوائف دينية تجري تغذية نوازع الانفصال والشقاق في صفوفها.

وعلى هذا تتلخص فرضيتنا الرابعة في أن أي جهد يبذل لصياغة نموذج متقدم للتكامل بين المسلمين والقبط يمكن ان يحقق أهدافه فقط عندما تطرح مكونات هذا النموذج من منظور قومي وتقدمي وديمقراطي، أي مستقبلي بالضرورة. وعندما يتم هذا الطرح - في الوقت ذاته - في اطار نهوض مستأنف لحركة القومية العربية، هذه الحركة المدعوة - بقواها الوطنية والتقدمية - الى توفير الظروف الموضوعية والذاتية لتصفية التبعية والتخلف، وتمكين الشعوب العربية من ان تسهم اسهامها الخلاقي في تقدم البشرية.

المنهج:

يأخذ الكاتب في دراسته بالتناول التاريخي لاهم الوقائع الملموسة والمتصلة بموضوع معين من موضوعات البحث. فيحاول ان يتعرف على اتجاه حركتها في سياقها الاجتماعي وذلك بما يسمح في النهاية بطرح الاشكاليات المتعلقة بالموضوع والتي يعتقد انها قد تلقي بعض الضوء على اوضاع راهنة.

وفي الوقت نفسه فإن استخدام هذا المنهج على الوجه المبين ليس وارداً فيه ان يكون استجابة لمطالب سياسية مؤقتة أو يومية. وانما يمثل محاولة لإعادة بناء التجربة التاريخية المشتركة للمسلمين والقبط بما يمكن - مرة أخرى - من طرح اشكاليات تتضمن عناصر رؤية مستقبلية.

على ان الباحث تواجهه مع ذلك صعوبات منهجية تتعلق بالتعامل مع أدوات التحليل المستخدمة في الدراسة. وابتداء ليس هناك ما يمنع من الاستعانة بمفاهيم تم ضبطها من قبل المشتغلين بالدراسات السوسيولوجية لمجرد انها آتية من الغرب. وعلى سبيل المثال بينما يمكن الافادة من مصطلحات مثل «التكامل الاجتماعي» و«التكامل الثقافي» و«التماسك»، و«الانقباض الاجتماعي» أو «اللامعيارية»^(١) فإنه يبقى مع ذلك ان نعين سياق استخدامها

(١) حول تعريف هذه المصطلحات، انظر المواد (Social Integration)، (Social Cohesion) و(Anomie) في:

عمد عاطف غيث، قاموس علم الاجتماع (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٩). انظر أيضاً:

Art.: «Integration,» in: N. Abercrombie, S. Hill and B.S. Turner, *The Penguin Dictionary of Sociology* (Harmondsworth, Eng.: Penguin Books, 1954).

وحدوده من منطلق أن أي مفهوم في حد ذاته وفي النهاية هو وجه من وجوه تحليل أي ظاهرة مطروحة للدراسة. ومن المعلوم أن الظواهر التي تخضع للتحليل والتي تتعلق - مثلاً - بمجتمعات أخرى بينها وبين المجتمع المصري فروق ملحوظة تتطلب أن نكون مستعدين لإبداء التحفظ على مصطلح هنا أو مصطلح هناك. ويحضرنا هنا - بوجه خاص - مصطلحات «الاثنية» و«الجماعات الإثنية» و«الأقلية» وهي من المصطلحات الحاكمة في أية دراسة تنطرق إلى علاقات التفاعل بين الجماعات الاجتماعية المختلفة. وواقع الأمر أن تحفظاتنا عند استخدام المصطلحات المشار إليها تقوم على عدد من الاعتبارات من بينها بعض اعتبارات منهجية في مقدمتها:

أ - أنه على الرغم من تراجع استخدام مصطلح العرق (race) في حصر وتعريف الجماعات الاجتماعية لم تحسم الدراسات السوسولوجية قضية العلاقة بين العرق والإثنية (السلالة). ويظل مفهوم العرق عند هذا الباحث أو ذاك يفرض نفسه على - أو يتشابك مع - مفهوم الإثنية. وفي هذا لاحظ بعض علماء الاجتماع الغربيين أنه تظل الآراء المطروحة حول علاقة العرق بالإثنية لا يطبعها طابع العمومية فحسب، بل ولا يربطها رابط بالاضافة إلى أنها تناقض بعضها البعض^(١).

ب - أن الاعتبار الثاني يقول به أصحاب المادية التاريخية. فهم يلاحظون أنه منذ اللحظة التي بزغت فيها الإثنوغرافيا (الإنثولوجيا) ظهرت أشد وجهات النظر تبايناً حول الموضوع الذي يبحثه هذا العلم^(٢).

ج - وفي الوقت نفسه نجد من علماء الاجتماع العرب من يقرر أن حصر الجماعات الانثولوجية يثير عليه مأخذ مفهومية وايدولوجية^(٣).

ولسوف نعود إلى هذه القضية في مكان آخر، وهو ما سنفعله بالنسبة لمفهوم «جماعة الأقلية» وذلك من حيث أننا نلاحظ أن مكوناته الأساسية في معظمها لا تبرر إطلاقه على قبط مصر^(٤).

(٢) انظر في مفهوم الإثنية:

Frank Westie, «Race and Ethnic Relations», in: Robert E.L. Faris, ed., *A Handbook of Modern Sociology* (Chicago, Ill.: Rand MacNally and Co., 1946), pp. 576-618.

Yulian Bromley, «The Object and Subject: Matter of Ethnography», *Social Sciences* (Moscow), (1977), p. 9.

(٤) سعد الدين إبراهيم، «نحو دراسة سوسولوجية للوحدة: الأقليات في العالم العربي»، قضايا عربية، السنة

٣، عدد خاص عن الوحدة العربية (نيسان / إبريل - أيلول / سبتمبر ١٩٧٦)، ص ١٧. انظر أيضاً:

Gordon N. Allport, *The Nature of Prejudice*, 2nd. ed. (Reading, Mass.: Addison-Wesley, 1980), p. 225.

(٥) انظر الفصل السابع من هذا الكتاب.

وإذا عدنا الى المنهج الذي اخذ به الباحث فلعله يرتبط بتحديد خط سير الدراسة .

فيتضمن الفصل الأول لمحة سريعة عن الديموغرافية الاجتماعية والدينية للقبط . بينما يهدد الفصل الثاني للتغيرات الكبرى التي بدأت بعد الفتح العربي . فيتحدث عن سمات النسق المصري الذي تفاعلت معه الهجرات العربية ، ثم يقدم لمحة عن تاريخ القبط تحت الحكم البيزنطي خاصة في حقبة طالت واستحكمت فيها التناقضات بين الرومان والمصريين ، بل واستعصت على الحل بما أدى الى خلق وضع تزايد فيه عجز الرومان عن حكم مصر ، وبالمقابل عجز فيه القبط عن تحقيق الانفصال عن بيزنطة .

وإذا كان الكاتب قد أولى اهتماماً خاصاً لقضية «تكوين مصر العربية» فقد حدث هذا لاعتبارات رئيسية :

- منها أن التاريخ الاجتماعي لهذه العملية التاريخية لم يكتب بعد ، وهو عمل يخرج - في الوقت ذاته - عن نطاق اي جهد فردي .

- ومنها ايضاً ان الفترة التاريخية - خاصة القرون الخمسة الأولى للهجرة - كانت محل اجتزاء أو انتقاء ، أو ضحية نظرات ومناهج مثالية في فهم التاريخ لا يدخل في حسابها ان عملية تكوين مصر العربية هي عملية موضوعية وهي بالتالي - وفي التحليل الاخير - مستقلة عن إرادة الافراد ، كما أن لها جدليتها الخاصة .

- ومنها أخيراً ان إهمال الأسس الموضوعية لتكوين مصر العربية إنما يؤدي عملياً الى اسقاط الركائز الرئيسية والتاريخية التي قامت عليها وتولدت في إطارها سيرورة التكامل بين اهل مصر مسلميهم واقباطهم .

ويعرض الفصل الرابع لاستمرار ارتباط القبط بالنسق الثقافي العام لمجتمعهم الأكبر وذلك على الرغم من حدوث متغيرات كبرى تمثلت - بعد سقوط الدولة الفاطمية - في التراجع العام للحضارة العربية الاسلامية ، وقيام حكم سلالات اجنبية غير عربية ، وتجدد الحروب الصليبية . فيقدر الكاتب انه وان حاقت بالقبط شدائد . . في بعض العهود الا ان هذا لم يؤد الى تهميشهم أو عزلهم . كما قاومت الكنيسة المصرية منذ القرن الثاني عشر كل المحاولات الأجنبية لتحويل ولاءات القبط والمؤسسة الدينية نحو كنائس غربية أو دول أجنبية .

ويتناول الفصل الخامس سيرورة التكامل في اطار محاولات بناء دولة عصرية على امتداد الفترة التي تقع بين أوائل القرن التاسع عشر وبين قيام ثورة يوليو ١٩٥٢ .

ويعرض الفصل السادس لسعي ثورة يوليو الى ارساء اسس جديدة للتكامل . ثم لما

ارتبط بالتطورات التي وقعت في السبعينات من مظاهر الخلل في العلاقة بين المسلمين والقبط.

وتعالج الدراسة في الفصل السابع بعض الإشكاليات التي ترتبط بقضايا التكامل بين المسلمين والقبط. ثم تنتهي بمحاولة لطرح عناصر رؤية مستقبلية.

الفصل الأول مَنْهُمْ الْقَنْبَط

قبل الفتح العربي لمصر عرف العرب اهل البلاد باسم «القبط» كما سموا مصر «دار القبط». ولما كان المصريون اذ ذاك مسيحيين، فقد استعمل العرب كلمتي «قبطي» و«نصراني» على التبادل عند الاشارة الى سكان البلاد الأصليين^(١).

اما عن كلمة «قبط». فالراجح أنها تحريف عن الكلمة اليونانية «ايجيبتوس» (Aiguptus) التي اطلقها اليونانيون على مصر والنيل.

وتتعدد الآراء حول اصل كلمة «قبط». فتزعم احدى المخطوطات القبطية أن الاغريق اطلقوا كلمة «كوتوي» (Coptoi) على المصريين لأنهم كانوا يختنون أولادهم^(٢). وفي بعض المصادر العبرية والسامية روايات تفيد بأن كلمة «قبط» مشتقة من اسم قفطاييم (قبطيم) بن مصريم (أو مصريم) احد احفاد نوح وأول من استقر بوادي النيل وسمى مدينة قفط باسمه^(٣) والى هذا يذهب ايضاً بعض المؤرخين العرب^(٤). غير أن الاتفاق العام بين الباحثين يرجح ان كلمة «قبط» مشتقة من الكلمة اليونانية «ايجيبتوس». ومنهم من يرى أن الآشوريين في كتاباتهم المسماة اطلقوا اسم «هيكويتون» (Hi-Ku-Pton) على المصريين و«هيكويتاه» (Ha-Ka-Ptah) على مصر ومعناه «بيت ربح بتاح» اشارة الى العاصمة منف. وكان اطلاق هذا الاسم على المملكة كلها من قبيل اطلاق اسم العاصمة على القطر^(٥). وان اليونانيين

Mourad Kamel, *Coptic Egypt* (Cairo: Le Scribe égyptien, 1968), p. 21. (١)

Art.: «Copte.» dans: *Grand Larousse encyclopédique*, 10 vols. (Paris: Larousse, 1968), vol.3. (٢)

A.S. Atiya, *A History of Eastern Christianity* (London: Methuen, 1968), p. 16. (٣)

(٤) نقي الدين ابو العباس احمد بن علي المقرئ، المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار المعروف بالخطط

المقرئية (بيروت: دار صادر، [د. ت.])، ج ١، ص ١٨ - ١٩.

(٥) يسي عبد المسيح، «اللفظ القبطية»، في: رسالة مارميثا العجايب (الاسكندرية: مطبوعات جمعية مار ميثا

العجايب، ١٩٧٩)، ص ١٢ - ١٣.

سمعوا هذا الاسم فأخذوه عن الآشوريين منذ عصور قديمة وسموا مصر «إيجيبتوس» وأنه إذا حذفنا علامة الرفع (وس) ثم الحركة الأولى التي ظنها العرب حرف استهلال خلص لنا بعد ذلك اسم «قبط»^(٦).

وأياماً ما كان الأمر، فإن كلمة «قبط»، أصبحت تطلق تخصيصاً على المسيحيين من أهل البلاد الذين ظلوا على ديانتهم بعد أن تحولت أكثرتهم إلى الإسلام. ومن هنا لا يدخل في القبط المسيحيون العرب الذين يتبعون كنائسهم الأصلية كالفلسطينيين والسوريين والمارونيين كما لا يدخل أيضاً المسيحيون من ذوي الجنسيات الأجنبية.

وتفاوتت الآراء حول التكوين العرقي للقبط، وهل هم من أصول سامية أو حامية، أو حامية سامية مختلطة.

وفي هذا نحرص مصادر عديدة معظمها قبطي وبعضها غربي على التشديد على الفكرة القائلة أن القبط الحاليين يمثلون - من بين سكان مصر السلالة التي تنحدر مباشرة من سكان مصر الأقدمين^(٧) وأنهم يمثلون النموذج الأقرب إلى قدماء المصريين في ملامحهم وصفاتهم الجسمية^(٨). وفي الوقت نفسه، فإن معطيات الأنثروبولوجيا تشير إلى أن المصريين إنما ينسحبون ضمن أحد أفرع العرق القوقازي الذي يضم مائة مليون نسمة تتدرج ألوان بشرتهم من البياض الفاتح جداً إلى البني الغامق. وأنه تدخل في هذا العرق مجموعة البحر الأبيض المتوسط. ويندرج تحت هذه المجموعة المصريون والساميون (الذين يدخل فيهم بدو الجزيرة العربية) وأكثرية الإيرانيين وكثير من الأفغان^(٩). وثمة اجتهادات حول الأصول الجنسية للمصريين القدماء ترجح أن هؤلاء ينتمون أساساً إلى مجموعة الحاميين الشرقيين الذين ينتشرون حالياً في كل شمال شرق إفريقيا حتى القرن الأفريقي، والذين يؤلفون مع الحاميين الشماليين في شمال إفريقيا (أي إقليم الأطلس والبربر أو المغرب) مجموعة لغوية واحدة^(١٠). وتشكل الشعبان كلتاهما - رغم فروق عملية كثيرة - وحدة إثنية أو إنشولوجية واحدة ومن أصل مشترك^(١١). وهذه الوحدة بدورها تقابل وتقارب وحدة أخرى كبرى وشقيقة هي المجموعة السامية في الجزيرة العربية أو غرب آسيا، وكلتاهما تؤلف فرعاً من جنس البحر الأبيض المتوسط الأوروبي القوقازي^(١٢).

Kamel, *Coptic Egypt*, p. 21.

(٦) المصدر نفسه، ص ١٢ - ١٣. انظر أيضاً:

Atiya, *A History of Eastern Christianity*, p. 16, and Art.: «Copte.» dans: *Grand Larousse encyclopédique*.

Art.: «Copte.» dans: *Ibid*.

(٨)

John Lewis, *Anthropology Made Simple* (London: W.H. Allen, 1978), p. 63.

(٩)

(١٠) جمال حمدان، شخصية مصر: دراسة في عبقرية المكان (القاهرة: عالم الكتب، ١٩٨١)، ج ٢،

ص ٢٦٣ - ٢٦٧.

(١١) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٦٧.

(١٢) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٦٨.

ويقدر بعض الباحثين أن بين سكان مصر الحاليين ٨٨ بالمائة من الأسر القبطية القديمة اعتنق تسعة أعشارها الاسلام^(١٣). فاذا أضيف الى ذلك ما يذهب اليه المتخصصون من أن الاختلاط الكبير الذي تم بين العرب والمصريين - وهو ما تحقق بعد الفتح العربي - لم يغير من التركيب الأساسي لجسم السكان أو دمهم، وهو أمر ترجع بعض اسبابه الى أن العنصر العربي هو من أصل قاعدي واحد مشترك مع العنصر المصري الذي لا يختلف جسيماً عن البدوي^(١٤)، فقد يصح القول، بعد ذلك، ان تعريب مصر لم يغير من التجانس الأصلي لسكان البلاد^(١٥).

الديموغرافية الاجتماعية

عني المؤرخون والباحثون بالتعرف على تعداد سكان مصر في مختلف عصور تاريخها المكتوب. ولا خلاف على ان الأرقام التي اوردوها تحتل الجدل لأنها تظل في النهاية ذات طبيعة تقريبية الى حد كبير^(١٦).

ومن المعلوم انه بعد ان تحولت اكثرية المصريين الى الاسلام أصبح القبط يشكلون أقلية عددية بالمقارنة مع تعداد المسلمين. وفي العصور الحديثة انتهى التعداد الذي اضطلع به علماء الحملة الفرنسية الى ان سكان مصر يبلغون مليونين ونصف المليون^(١٧) وقد ذكر بعض الكتاب ان عدد الاقباط لم يكن يزيد عن مائتي الف عند الاحتلال الفرنسي^(١٨) وقدر عدد السكان في عهد محمد علي بأربعة ملايين ونصف المليون^(١٩) وقدر كلوت بك أن تعداد القبط الأرثوذكس كان في تلك الفترة ١٥٠ الف نسمة غير خمسة آلاف من القبط الكاثوليك^(٢٠).

وعندما انتظمت الإحصاءات الرسمية، أظهر إحصاء عام ١٩٠٧ ان عدد المسيحيين (وطنيّين واجانب) يبلغ ٨٨٢,٠٠٠ بنسبة ٧,٨٧ بالمائة من التعداد الكليّ للسكان، منهم

(١٣) سيدة اسماعيل الكاشف، احمد بن طولون، سلسلة اعلام العرب، ٤٨ (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر، ١٩٦٥)، ص ٢١٩.

(١٤) حدان، شخصية مصر: دراسة في عبقرية المكان، ج ٢، ص ٢٩٨.

(١٥) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٩٨.

(١٦) انظر غاستون فيث في: Art.: «Kibt» in: *The Encyclopaedia of Islam* (Leyden: Brill, 1927).

(١٧) اسماعيل حسن عبد الباري، الديموغرافيا الاجتماعية (القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٣)، ص ٢٣٣.

(١٨) رمزي تادرس، الاقباط في القرن العشرين، ج ٤ (القاهرة: جريدة مصر، ١٩١٠ - ١٩١١)، ج ١،

ص ١٨١.

(١٩) عبد الباري، المصدر نفسه، ص ٢٣٣.

(٢٠) انطوان بارثلامى كلوت بك، لمحة عامة الى مصر، تعريب محمود مسعود، ج ٢ (مصر: مطبعة ابي الهول،

د. ت. ١)، ج ١، ص ٤٩٠ - ٤٩٢.

٧٠٦,٣٣٢ من الاقباط^(٢١)، وفي ذلك الوقت لاحظ بعض الباحثين الاقباط أن هذا الرقم لا يمثل التعداد الحقيقي للاقباط وقدروا أنهم يبلغون المليون^(٢٢).

ومنذ ١٩٠٧ اظهرت الاحصاءات الرسمية التي تابعت حتى عام ١٩٧٦، أن نسبة الاقباط الوطنيين كانت أقرب - بوجه عام الى الثبات^(٢٣) ومن ثم فقد اظهر احصاء ١٩٧٦ ان عدد المسيحيين في مصر بلغ ٢,٢٨٥,٦٢٠ من المجموع الكلي لعدد السكان أي بنسبة ٦,٧ بالمائة من المجموع الكلي لعدد السكان البالغ وقتئذ (٣٧,٥٤٣,٠٠٠)^(٢٤) وقد جادلت بعض الاوساط القبطية في هذه النسبة. وكانت بعض القيادات في الكنيسة الارثوذكسية قد قدرت عدد القبط بأربعة ملايين في عام ١٩٦٨^(٢٥). وفي بعض المراجع التي تزعم انها تستند الى مصادر الكنيسة القبطية الارثوذكسية ان عدد المسيحيين في مصر، لعام ١٩٧٥، هو (٦,٨٤٤,٩٠) نسمة أي بنسبة ١٨,٠٢ بالمائة من المجموع الكلي للسكان^(٢٦). اما الاحصاءات التي قدرت عدد الاقباط الارثوذكس بثلاثة ملايين من ٤٤ مليوناً هم عدد سكان مصر، أي بنسبة ٧ بالمائة، فان هذا التقدير يظل موضع شك في نظر الاقباط لأن عددهم وفقاً لتقديراتهم الخاصة يتراوح بين ٧ ملايين وثمانية ملايين على الأقل^(٢٧).

ولما كان التوثيق العلمي لهذه التقديرات غير مطروح، فلا مناص من محاولة الوصول الى رقم تقريبي اعتماداً على ما ذكره بعض الباحثين المتخصصين.

ثمة تقدير يعتمد الاحصاءات الرسمية العشرية بين ١٩٠٧ - ١٩٧٦ ثم يؤصلها على ضوء مقارنات تاريخية ومعطيات ديموغرافية. وينتهي هذا التقدير الى أن نسبة المسيحيين -

(٢١) تادرس، الاقباط في القرن العشرين، ج ١، ص ١٨١.

(٢٢) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٨١.

(٢٣) حمدان، شخصية مصر: دراسة في عبقريّة المكان، ج ٢، ص ٥١٣.

(٢٤) مصر، الجهاز المركزي للتعبئة العامة والاحصاء، التعداد العام للسكان والاسكان: تعداد سكان الجمهورية

ليلة ٢٢ - ٢٣ نوفمبر ١٩٧٦ (القاهرة: الجهاز، ١٩٧٨).

(٢٥) Bishop Samuel, «The Contribution of the Coptic Church to Universal Christianity», in: *St. Mark and the Coptic Church* (Cairo: Cairo Coptic Orthodox Patriarchate, 1968), pp. 97-114.

(٢٦) David B. Barrett, ed., *World Christian Encyclopedia: A Comparative Study of Churches and Religions in the Modern World, A.D. 1900-2000* (Oxford: Oxford University Press, 1982), p. 274.

(٢٧) الأب قنوازي، «الكنيسة القبطية الارثوذكسية»، في: مصر، المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية،

المسح الاجتماعي الشامل للمجتمع المصري، ١٩٥٢ - ١٩٨٠ (القاهرة: المركز، ١٩٨٥)، ص ١٧٨ (الأنشطة الدينية).

هذا، وعند ميلاد حنا، ان عدد الاقباط غير معروف على وجه التحديد. ويضيف ان القيادات القبطية المتشددة تذهب

الى انهم قاربوا ثمانية ملايين وذلك في ضوء ما تناقلته الاخبار من ان الرئيس جيمي كارتر كان قد ذكر هذا الرقم وهو

يستقبل البابا شنودة الثالث بطريرك الاقباط في البيت الابيض عام ١٩٧٧. اما المعتدلون فانهم يقدرون عدد الاقباط

برقم يقترب من الخمسة ملايين نسمة، اي ما يقارب ثمن تعداد السكان الذي وصل الى ٤٠ مليون نسمة خلال عام

١٩٧٨. انظر: ميلاد حنا، نعم اقباط ولكن مصريون (القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٨٠)، ص ٥٨ - ٥٩.

من فيهم الاقباط - الى العدد الكلي لسكان مصر كانت ثابتة تقريباً: بين ٦,٣٢ بالمائة وبين ٨,٣٣ بالمائة^(٣٠) وانه بعد خروج الجاليات الاجنبية أصبحت نسبة الاقباط مترادف عملياً نسبة المسيحيين بدون فارق هام^(٣١). ومعنى هذا أن نتائج احصاء ١٩٧٦ الرسمي لا تبعد كثيراً عن الرقم الحقيقي لتعداد القبط.

ومن الباحثين الغربيين من قدّر أن عدد القبط في القرن الحالي هو كما كان في القرن الرابع عشر الميلادي: أي لا يزيد عن عشر العدد الكلي للسكان^(٣٢) ويذكر باحث متخصص في «مصر القبطية» انه بحلول القرن الرابع عشر الميلادي انخفض عدد القبط في مصر الى $\frac{1}{10}$ أو حتى الى $\frac{1}{12}$ من العدد الكلي للسكان وان هذه النسبة ما زالت قائمة على وجه التقريب^(٣٣).

وثمة باحث غربي آخر يذهب الى ان نسبة المسيحيين في مصر تقع بين ٨ بالمائة و١٠ بالمائة من المجموع الكلي للسكان^(٣٤). ونخلص من هذا الى انه اذا كان قد اعلن ان تعداد السكان في مصر قد بلغ ٤٨ مليوناً عام ١٩٨٥^(٣٥)، وكانت نسبة القبط - وفقاً لجميع التقديرات التي أشرنا اليها - تتراوح بين ٧ بالمائة و١٠ بالمائة من المجموع الكلي للسكان، فان عدد القبط حالياً يقع في مكان ما بين ٣,٣٦٠,٠٠٠ و ٤,٨٠٠,٠٠٠ نسمة.

ويتفرق القبط في جميع أنحاء البلاد، مع تفاوت في الكثافة السكانية بين منطقة وأخرى وبين محافظة وأخرى، فترداد في الصعيد عما هي عليه في الدلتا. وهذا الأمر تظهره الاحصاءات الخاصة بثلاث محافظات هي: أسيوط والمنيا وسوهاج، اذ تبلغ نسبتهم في تعداد ١٩٧٦ - وعلى التوالي - الى المجموع الكلي للسكان هناك: ١٩,٩٩ بالمائة و ١٩,٣٨ بالمائة و ١٤,١٦ بالمائة^(٣٦) وهي ظاهرة ملحوظة، على الاقل، منذ أوائل القرن العشرين كما يشير الى ذلك تعداد عام ١٩٠٧. وفي ١٩٧٦ بلغ تعداد القبط في هذه المحافظات الثلاث ١,٠١٠,٠٠٠ نسمة من إجمالي عددهم الكلي وهو ٢,٢٩٥,٦٢٠ نسمة. ووفقاً لهذا الاحصاء أيضاً تضم القاهرة أكبر عدد منهم (٥١٤,٥١١). ويوجد القبط بكثافة ملحوظة في

(٢٨) حمدان، شخصية مصر: دراسة في عبقرية المكان، ج ٢، ص ٥١١ - ٥١٣.

(٢٩) المصدر نفسه، ص ٥١٣.

Art.: «Kibt,» in: *The Encyclopaedia of Islam*.

(٣٠) هذا الرأي لغاستون نييت في:

(٣١) هذا هو رأي Otto Friedrich Meinardus (الجامعة الامريكية بمصر). انظر:

Robert Brenton Betts, *Christians in the Arab East: A Political Study* (Athens: Lycabettus Press, 1978), p. 60.

(٣٢) المصدر نفسه، ص ٦٠.

(٣٣) جمال غنار هلوذة، «اصبحتنا ٤٨ مليون نسمة»، الجمهورية، ١٩٨٥/١/٢٤، ص ١.

(٣٤) حمدان، شخصية مصر: دراسة في عبقرية المكان، ج ٢، ص ٥١٥ - ٥١٦.

عدد من أحياء العاصمة مثل شبرا والأزبكية ومصر الجديدة ومصر القديمة والساحل، وهذا يمكن رده الى اسباب تاريخية واجتماعية. وبينما يشكل مجموع القبط في الصعيد ٨, ١٠ بالمائة من العدد الكلي للسكان هناك، فان هذه النسبة منخفضة في الدلتا في تعداد ١٩٧٦، اذ تصل الى أقل من ٣, ٢ بالمائة^(٣٦). ويلاحظ هنا انه وان كان نزوح القبط من الريف الى الحضر جزءاً من ظاهرة عامة تشمل المسلمين والمسيحيين معاً، وانها بدأت تتأكد منذ عشرينات هذا القرن - إلا ان الاحصاءات الرسمية تظهر ميل القبط الى تفضيل سكنى الحضر. ففي احصاء ١٩٦٠ نجد ان ٤٧ بالمائة منهم كانوا يعيشون إذ ذاك في المدن والمراكز، وان نفس هذه النسبة سوف نجدها في تعداد ١٩٧٦ إذا حلت الأرقام الخاصة بمحافظات اسيوط والمنيا وسوهاج وقنا^(٣٧).

وتعرض الديموغرافية الاجتماعية للقبط لمتغيرات رئيسية هي:

أ - تفوق معدلات مواليد المسلمين.

ب - التحولات الدينية الى الاسلام فتذكر بعض المصادر الغربية ان اكثرية معتنقي الاسلام من بين المسيحيين في مصر هم من الاقباط الارثوذكس وذلك بمعدل سنوي يبلغ سبعة آلاف شخص^(٣٨).

ج - هجرة القبط الى خارج البلاد، ويقصد بها هنا هجرتهم الدائمة الى دول المهجر الرئيسية وهي كندا والولايات المتحدة وأستراليا، ويمكن أن يقال، بوجه عام، إن هجرة القبط قد بدأت تتزايد باطراد منذ اوائل الستينات. وفي بداية الهجرة حظيت كندا بأكبر عدد منهم. ويقدر بعض الباحثين ان عدد المهاجرين المصريين الى كندا في الفترة بين ١٩٦٢ - ١٩٧٥ بلغ ٥٤٢٧ منهم ٤٣٩٩ من المسيحيين و٥٠٦ من المسلمين. كما هاجر في الفترة ذاتها من القبط الى استراليا والولايات المتحدة الأمريكية ٤٧٨٩ و٣٣١٤ مهاجراً على التوالي^(٣٩) وفي ايلول/ سبتمبر ١٩٧٩ ذكرت بعض اوساط المهاجرين الى الولايات المتحدة ان اجمالي عدد القبط الذين هاجروا خلال السنوات (٦٩ - ١٩٧٩) يقدر اجمالاً بـ ١٥٠ الف قبطي، منهم: ٨٥ ألفاً هاجروا الى الولايات المتحدة الأمريكية وكندا و١٥٠ ألفاً الى استراليا وحوالي ١٥ ألفاً الى أوروبا وآسيا^(٤٠).

وفي دراسة للمركز القومي للبحوث الاجتماعية والجناائية بالقاهرة، أن أول بيان متاح

(٣٥) المصدر نفسه، ص ٥١٧ - ٥١٩.

Betts, *Christians in the Arab East: A Political Study*, p. 64.

Barrett, ed., *World Christian Encyclopedia*, p. 275.

(٣٦) المعز بالله جبر، ودراسة تحليلية لحركة الهجرة المصرية الدائمة الى دول المهجر الرئيسية: امريكا، كندا،

استراليا، دراسات سكانية، السنة ٩، العدد ٦٣ (تشرين الاول/ اكتوبر - كانون الاول/ ديسمبر ١٩٨٢)، ص ٣٨.

(٣٩) The American Coptic Association, «Christians of Egypt: The Plight of Christians in Egypt», *Facts on File* (September 1979), p. 6.

عن الهجرة الخارجية بدأ منذ عام ١٩٦٢. وحتى عام ١٩٧٩ بلغ اجمالي المهاجرين ٣١,٦٤٩ مهاجراً أصلياً يضاف اليهم ٢٣,٥٥٩ فرداً اكتسبوا صفة المهاجر وهم بالخارج^(٤٠). وبلغت نسبة المهاجرين الأصليين من المسيحيين ٧٢,٨٩ بالمائة من الاجمالي بينها بلغت نسبة المهاجرين من المسلمين ٢٦,٩٢ بالمائة من الإجمالي خلال الفترة المذكورة^(٤١).

وبما بلغت النظر أن عام ١٩٦٩ يمثل أعلى السنوات التي بلغت فيها الهجرة مداها سواء كان ذلك بالنسبة للمسلمين أو المسيحيين. ومن الملاحظ ايضاً انه عندما بدأت نسبة المهاجرين في التناقص بوضوح بداية من عام ١٩٧٥، فإن ذلك جاء بالنسبة للمسلمين والمسيحيين على السواء^(٤٢).

على أن بعض الباحثين يلاحظون مع ذلك، انه لا يرجح ان تكون حركة الهجرة المصرية - نظراً لارتفاع نسبة المهاجرين الاقباط فيها - «قد أخلت بالتكوين العقائدي لسكان مصر»؛ ذلك انه على الرغم من ان معظم المهاجرين كانوا من القبط إلا أن عددهم لا يكاد يذكر اذا ما قورن بعدد الباقيين منهم على أرض الوطن^(٤٣)، بل ان من الباحثين من يؤكد ان عامل «الهجرة المتفاوتة» (Differential Emigration) فيما يتعلق بالقبط - هو عامل مستحدث للغاية ودوره - اذا استمر - مستقبلياً اكثر مما ينتمي أو ينطبق على الماضي^(٤٤).

وليست لدينا بيانات تفصيلية عن القبط الذين يهاجرون هجرة دائمة الى الاقطار العربية. ففي فلسطين يوجد منهم بضع مئات في القدس وغزة واللد وحيفا^(٤٥). وفي عام ١٩٦٨ كان عددهم في السودان يتراوح بين ثلاثين ألفاً وأربعين ألفاً^(٤٦) وكان القبط قد بدأوا يسكنون السودان منذ عام ١٨٢٢. وفيما بين ١٩٠٠ - ١٩١٣ سكنوا منطقة كبيرة في شمال أم درمان القديمة واختلطوا بالسودانيين^(٤٧). أما هجرة القبط الدائمة والمؤقتة الى الاقطار العربية الاخرى فيعززها مؤشر هام هو تلك الكنائس التي أقامها القبط الأرثوذكس في عمان وبغداد

(٤٠) مصر، المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، المسح الاجتماعي الشامل للمجتمع المصري، ١٩٥٢ - ١٩٨٠، ص ٥٨.

(٤١) المصدر نفسه، ص ٥٩.

(٤٢) المصدر نفسه، ص ٥٩.

(٤٣) جبر، «دراسة تحليلية لحركة الهجرة المصرية الدائمة الى دول المهجر الرئيسية: امريكا، كندا، استراليا»، ص ٧٤ - ٧٥.

(٤٤) حمدان، شخصية مصر: دراسة في عبقرية المكان، ج ٢، ص ٥١٤ - ٥١٥.

(٤٥) ايساك توفيق، «خدمة الكنيسة القبطية في القدس»، مجلة مدارس الاحد، السنة ٣٨، العددان ٧ - ٨ (ابلول/ سبتمبر- تشرين الاول/ اكتوبر ١٩٨٤)، ص ٣٩.

(٤٦) Samuel, «The Contribution of the Coptic Church to Universal Christianity», p. 114.

(٤٧) رياض سوريال، المجتمع القبطي في مصر في القرن ١٩ (القاهرة: مكتبة المحبة، ١٩٨٤)، ص ٢١٨ - ٢١٩.

وأبو ظبي ودبي والكويت ولبنان، فضلاً عن الكنائس التي في دول القارة الافريقية مثل نيجيريا وكينيا^(٤٨).

التراتب الاجتماعي

ويتوزع القبط حالياً على مختلف الطبقات والفئات الاجتماعية التي يتكون منها المجتمع المصري:

- هناك كبار التجار من المشتغلين بالاستيراد والتصدير، وكبار المقاولين، والصاغة، ورجال الأعمال المشتغلين بالخدمات السياحية: الفنادق والنقل، وتجار الحاصلات الزراعية. ثم أصحاب بعض المصانع المتخصصة في بعض الصناعات المعدنية الخفيفة والملابس، والصناعات الغذائية^(٤٩).

- الفئات الوسطى من ملاك العقارات في المدن والرأسمالية الريفية. لكن يظل الثقل الحقيقي داخل هذه الفئات للحضريين من اصحاب المهن الحرة كالأطباء والصيدالة والمهندسين والمحاسبين والمحامين^(٥٠)، كما يلاحظ انه يدخل فيها أيضاً كبار موظفي الحكومة والقطاع العام والشركات والمصارف الخاصة واعضاء هيئات التدريس بالجامعات والمعاهد العليا. وفئات من الحرفيين أصحاب المهارات التقنية المتخصصة.

- الفئات المتوسطة الصغيرة من معلمي المدارس وغيرهم من الموظفين وتجار التجزئة وصغار الملاك والحرفيين ورجال الدين في أكثرهم.

- العمال في القطاعات العام والخاص والفلاحون.

ويعمل القبط في مختلف مؤسسات الدولة: التنفيذية والتشريعية والقضائية. فمنهم وزراء واعضاء في كل من مجلس الشعب ومجلس الشورى، وقضاة وضباط من مختلف الرتب في الشرطة والقوات المسلحة، وموظفون في مختلف مستويات السلم الاداري. ومنهم من يعمل في الصحف وغيرها من أجهزة الإعلام. ويؤدي شبابهم الخدمة العسكرية. كما أنهم يسهمون في العديد من الأنشطة الفكرية والفنية والعلمية ومن بينهم من برز على المستوى

(٤٨) «تقويم وأمل: لقاء مع قدامة البابا شنودة الثالث»، مجلة مدارس الاحد، السنة ٣٨، العددان ٧ - ٨

(ايلول/ سبتمبر- تشرين الأول/ اكتوبر ١٩٨٤)، ص ١١ - ١٢.

(٤٩) هذا التقدير مبني على الملاحظة الشخصية وعلى تحليل: ثلاث صفحات كاملة تضم اسماء الملثين في جريدة

وطني، انظر جريدة: وطني، ١٩٨٥/١/٦، ص ١٠، ١٢ و ١٤. انظر ايضاً تحليل لقائمة اسماء تجار وكالة البيع الذين نشرها نهضة للبطريك الأبا شنودة الثالث بمناسبة عودته الى مباشرة اعماله في باب: «اجتماعيات»، الاهرام، ١٩٨٥/١/١٨، ص ٢١.

(٥٠) جريدة وطني، المصدر نفسه، ص ١٠، ١٢ و ١٤.

القومي العام وتميز في مجال تخصصه كمفكرين وعلماء وكتاب ونقاد وفنانين. وبحكم الدستور فإن لهم كغيرهم من المواطنين حق الانتخاب والترشيح الى المجالس المحلية ومجلس الشعب ومن بينهم أعضاء في الأحزاب السياسية القائمة.

الطوائف القبطية

يتبع القبط حالياً ثلاثة معتقدات رئيسية تمثلها الطوائف الارثوذكسية والكاثوليكية والإنجيلية (البروتستانتية). على أن سوادهم الاعظم يتبع الكنيسة القبطية الارثوذكسية التي تعرف ايضاً باسم «كنيسة الإسكندرية» و«الكنيسة المصرية» وهي الكنيسة القومية وأقدم الكنائس في مصر. وفي التقليد الارثوذكسي ان مؤسسها هو القديس مرقس الرسول الذي جاء الى مصر في فترة يرجح انها تقع بين عامي ٤٨ و٦٤ للميلاد^(١).

وفما يتعلق بالمذهب الكاثوليكي، فإنه على الرغم من أن الرهبان الفرنسيكان كانوا قد بدأوا نشاطهم في مصر منذ عام ١٢١٩ م^(٢)، إلا انه لم يبدأ تنظيم كنيسة للأقباط الكاثوليك في مصر الا في عام ١٨٩٥ م^(٣). وقد تزايد عدد الكاثوليك في مصر حتى بلغ ١٠٤ آلاف في عام ١٩٧٣^(٤). وللكنيسة الكاثوليكية بطريرك يرعى شؤون الطائفة الدينية، الا ان الكنيسة تظل في النهاية خاضعة لقيادة الفاتيكان الروحية.

وقام المجمع المسيحي بتنظيم أول كنيسة إنجيلية بمصر في عام ١٨٦٠^(٥)، وقد ظلت هذه الكنيسة مرتبطة بالمحفل العام للكنيسة المشيخية بالولايات المتحدة الامريكية ولم تستقل عنه الا في عام ١٩٥٨^(٦). ويبلغ تعداد الطائفة الانجيلية ٢٠٠ الف^(٧).

وتقدر بعض المراجع أن عدد الكنائس يبلغ ١٤١٣ كنيسة منها ٦٤٨ في الحضر و٧٦٥ في الريف^(٨) أما المحافظات الاولى من حيث عدد الكنائس فيمكن ترتيبها تنازلياً كما يلي:

Atiya, A History of Eastern Christianity, pp. 26-27.

(٥١)

(٥٢) اديب نجيب سلامة، تاريخ الكنيسة الانجيلية في مصر ١٨٥٤ (القاهرة: دار الثقافة، ١٩٨٢)، ص ١٠.

(٥٣) سوريال، المجتمع القبطي في مصر في القرن ١٩، ص ٣٥.

(٥٤) الأب قنوتي، وطائفة الاقباط والكاثوليك، في: مصر، المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، المسح

الاجتماعي الشامل للمجتمع المصري، ١٩٥٢ - ١٩٨٠، ص ١٦٠.

(٥٥) سلامة، تاريخ الكنيسة الانجيلية في مصر ١٨٥٤، ص ٦٠.

(٥٦) المصدر نفسه، ص ١٤٦.

(٥٧) الأب قنوتي، وطائفة الاقباط الانجيليين، في: مصر، المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، المصدر

نفسه، ص ٢١٨.

(٥٨) محمد أحمد خلف الله، «المؤسسات الدينية»، في: المصدر نفسه، ج ٨، ص ٩٣.

المنيا وأسيوط والقاهرة وسوهاج والاسكندرية والغربية والقليوبية^(٩٩). ويبلغ عدد الأديرة ٣٧ ديراً، منها ٣٢ في الحضر وخمسة في الأرياف^(١٠٠). ويلاحظ الباحثون ان الدقة في البيانات الإحصائية التي تتطلبها عملية المسح الديني ليست متوفرة في عدد الكنائس والأديرة التي تتبع كل طائفة من الطوائف المسيحية العديدة^(١٠١).

ولجميع الطوائف القبطية مؤسسات عديدة تتمثل في كليات ومدارس لاهوتية ومؤسسات تعليمية وجمعيات علمية وخيرية ومراكز طبية وغير ذلك من المؤسسات التي تقوم بتنفيذ برامج تختص بمشروعات تحسين الاراضي والاقتصاد المنزلي ومكافحة الأمية. كما أن للطوائف القبطية الكثير من المجالات الدينية والعلمية والمتخصصة. ولها بعض دور للنشر والتوزيع لا يتسع المجال هنا لذكرها وحصرها^(١٠٢).

وتنشط في بلدان المهجر الرئيسية، كما تنشط في أوروبا حركة بناء الكنائس القبطية خاصة الأرثوذكسية منها. وحتى أواخر عام ١٩٨٤ كان هناك حوالي ٣٠ كنيسة في الولايات المتحدة الأمريكية و٩ كنائس في استراليا وخمس في كندا. وفي البلدان الأوروبية ١٦ كنيسة منها ٧ في ألمانيا الاتحادية^(١٠٣).

(٩٩) المصدر نفسه، ص ٩٣.

(١٠٠) المصدر نفسه، ص ٩٣.

(١٠١) المصدر نفسه، ص ٦٤.

(١٠٢) Otto Friedrich Meinardus, *Christian Egypt: Ancient and Modern*, with preface by Henry Habib Ayrout, 2nd. ed. (Cairo: American University in Cairo Press, 1977), pp. 584-600.

(١٠٣) «نقويم وأمل: لقاء مع قداسة البابا شنودة الثالث»، ص ١٣ - ١٤.

الفصل الثاني
مجتمع القبط تحت حكم بيزنطة
ومآزق النهضة القبطية

أولاً: سمات النسق المصري

تكمن نقطة البدء في التعرف على المصريين الذين عاش العرب بينهم واخذوا يمتزجون بهم بعد فتح مصر فيما قرره بعض الباحثين، من أن القبط كانوا اذ ذاك، في اكثريتهم الساحقة، شعباً من الفلاحين، بل ان ثمة من يرى ان القبط والفلاحين كادوا ان يكونوا شيئاً واحداً^(١).

وهذه الظاهرة ترجع الى بعض عصور ما قبل التاريخ المكتوب. وذلك عندما ولد مجتمع كان في نشأته الأولى محصلة التفاعل بين جماعة من البشر وبين البيئة الطبيعية المحيطة بهم. فلقد استقرت على ضفاف النيل مجموعات من القبائل أصبحت الزراعة نشاطها الرئيسي، ثم بدأت ترسى فيما بعد وعبر ساحة زمنية طويلة، دعائم حضارة زراعية مزدهرة عرفت باسم الحضارة الفرعونية.

وربما اختلف مفكرون وباحثون حول تسمية نمط الانتاج السائد (او الغالب) في مصر القديمة وهل هو (نمط الانتاج (الشرقي) الآسيوي)، أو «الطغيان الشرقي» أو «النسق النهري». وعلى الرغم من ذلك فقد ساد بينهم اتفاق - على الاقل - حول عدد محدود من الركائز الرئيسة في التكوين الاقتصادي الاجتماعي المصري^(٢). هذا، وان كنا أميل الى

(١) جمال حمدان، شخصية مصر: دراسة في عبقرية المكان، كتاب الهلال، ١٩٦ (القاهرة: دار الهلال،

١٩٦٧)، ص ١٣٥.

(٢) سعد الدين ابراهيم، «مدخل الى فهم مصر»، في: سعد الدين ابراهيم (محرر)، مصري في ربيع قرن، =

استخدام مصطلح «النمط الآسيوي» أو «الشرقي» للإنتاج، مع تحفظ في الوقت ذاته على أن سمات هذا النمط وإن تميزت عموماً بقدر ظاهر من الثبات، إلا أن درجة ثباتها تفاوتت أيضاً تبعاً للعصور التي تعاقبت على المجتمع المصري^(٣).

وفي جميع الاحوال ربما لا يكون من قبيل التزيد أن نستطرد الى تحديد القسمات العامة للانسان الرئيسية: الاقتصادية والسياسية والايديولوجية الداخلة في هذا النمط، خاصة وأنه في داخل هذه الانساق ظلت مخلفات الماضي مؤثرة على الرغم من عوامل التغيير التي طرأت على المجتمع المصري من داخله ومن خارجه على السواء. فهذه المخلفات كانت قائمة بكيفية أو بأخرى عند فتح العرب لمصر.

لقد كانت وحدة الإنتاج الأساسية في المجتمع الزراعي المصري هي التي اصطلح على تسميتها «بالقومونة» أو «المشاعة الريفية» أو «المشترك القروي» الذي كان يضم عدداً من الأسر. وكان المنتج المباشر فيه الفلاح الذي يحوز الأرض ولا يملكها. وكان يدير المشترك مالك الأرض وهو «مجلس السراة» أو شيخ القرية. وكان شيخ القرية هو الذي يتولى إعادة توزيع الحيازات كل عام على الأسر الداخلة في المشترك. وفيما بعد، وعندما قامت الدولة المركزية أصبحت هي مالك الأرض على اتساع مصر. ومنذ وقت مبكر رسخ المبدأ القائل بأن حق الدولة في ربة الأرض حتى لا نزاع فيه^(٤).

ولم يكن الفلاح الفرد في وضع العبد، غير أن ارتباطه بالأرض كان ارتباطاً يصعب الفكاك منه. وعلى الرغم من أن الانتاج داخل المشترك كان ينحو الى الاكتفاء الذاتي إلا أن فائض عمل الفلاحين ممثلاً في الربيع العيني أو النقدي أو السخرة يؤول الى الدولة التي قامت كدولة شديدة المركزية يقف على رأسها حاكم فرد قد يكون الفرعون، أو الملك، أو الحاكم الذي ينوب عنه. وكان يعاونه على تصريف شؤون الحكم جهاز بيروقراطي ضخم. وكان للدولة المصرية - منذ نشأتها وكما هو معروف - وظائف حيوية اقتصادية واجتماعية اساسية في

١٩٥٢ - ١٩٧٧: دراسات في التنمية والتغير الاجتماعي، اسهام السيد يسين [وآخرون] (بيروت: معهد الانماء العربي؛ طرابلس (ليبيا): الهيئة القومية للبحث العلمي، ١٩٨١)، ص ٢٤ - ٢٥.

(٣) لزيد من التفصيل حول نمط الانتاج الآسيوي في مصر، انظر على سبيل المثال: احمد صادق سعد، تاريخ مصر الاجتماعي الاقتصادي في ضوء النمط الآسيوي للانتاج (بيروت: دار ابن خلدون، ١٩٧٩)، ص ٣٩ - ٦٩، ف. جورودون تشايلد، التطور الاجتماعي، ترجمة لطفي فطيم، مراجعة كمال الملاح (القاهرة: مؤسسة سجل العرب، ١٩٨٤)، ص ١٤١ - ١٤٦، وزبيدة عطا، الفلاح المصري في القرنين السادس والسابع الميلاديين (القاهرة: مطبعة دار نشر الثقافة، ١٩٧٨)، ص ٨ - ١٢.

(٤) موريس جودليير، «الماركسية امام مشكلات مجتمع ما قبل الرأسمالية»، في: جان شينو [وآخرون]، حول نمط الانتاج الآسيوي، ترجمة جورج طرايشي (بيروت: دار الحقيقة، ١٩٧٢)، ص ١٩٦ - ١٩٧.

مقدمتها انشاء المشروعات المائية، وتنظيم الدورة الزراعية، وحفظ الأمن في الداخل، والتصدي للعدوان من الخارج^(١).

ويلاحظ أن العلاقة التي قامت بين المجتمع والبيئة الطبيعية المحيطة قد ولدت تكويناً اقتصادياً اجتماعياً بالغ البساطة هو المشترك القروي الذي تميز بقدرته - وبكيفية أو بأخرى - على الاستمرار آلاف السنين. فكان يعود إلى الحياة في كل مرة يتهدهده خلل من الداخل أو خطر من الخارج: فالفلاحون هم هم موجودون، والأرض والنهر كذلك. وفوق هذا وذاك، كانت عناصر التغيير تلقى مقاومة ضارية من الفلاحين. وعلى سبيل المثال كان ظهور الضياع الكبيرة أو الاقطاعات يلقي أشد المقاومة من الفلاحين فتقع انتقاصات ويختل الأمن وتتفشى ظاهرة هرب الفلاحين من قراهم. وقد تكرر حدوث هذه الظواهر على امتداد التاريخ المصري. غير أن الثورات والهبات الفلاحية كانت تؤول إلى اخفاق الفلاحين وقيادتهم بحكم انهم لم يكونوا يستشرفون - وما كان من الممكن أن يحدث - غمطاً اقتصادياً اجتماعياً أرقى من النمط السائد^(٢).

وفي داخل هذا النمط الانتاجي قامت بنية اجتماعية تعكس بوجه عام وجود طبقتين أساسيتين: واحدة للحاكمين وأخرى للمحكومين. وضمت الأولى الملك، أو من ينوب عنه، وذلك في الحالات التي كانت مصر فيها جزءاً من امبراطورية. كما ضمت هذه الطبقة القيادات البيروقراطية من مدنية وعسكرية وربما اتسعت - كما حدث في العهدين اليوناني والروماني لتضم فئات اجتماعية أخرى تنتمي غالبيتها إلى الاغريق والرومان أو بعض المصريين المتأخرين. أما المحكومون فكان يمثلهم الفلاحون والرعاة والصيادون^(٣). وبين الطبقتين وجدت فئات متوسطة من سراة الريف والكتبة وصغار الموظفين والتجار^(٤).

وفي جميع العهود كانت طبقة المحكومين موضع استغلال بالغ الشدة: فقد وضعت عليهم الضرائب المختلفة، وأحكم إلى أقصى حد نظام جبايتها^(٥). وتميزت الإدارة المصرية بجهاز بيروقراطي راسخ ولا يكف عن التضخم. وكانت البيروقراطية بحكم نشأتها جزءاً من الدولة. وشكل وجودها تناقضاً بدا أنه غير قابل للحل.

(٥) و. م. فلندر بترى، الحياة الاجتماعية في مصر الفرعونية، ترجمة حسن محمد جوهر وعبد المنعم عبد الحليم (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٥)، ص ٣٧ و ١٦٥. انظر أيضاً: سعد، تاريخ مصر الاجتماعي الاقتصادي في ضوء النمط الآسيوي للإنتاج، ص ١٠٩، وعطا، الفلاح المصري في القرنين السادس والسابع الميلاديين، ص ٨ - ٩.

(٦) سعد، المصدر نفسه، ص ١٧.

(٧) المصدر نفسه، ص ١٠٨، وبترى، المصدر نفسه، ص ٨٤ و ٦١.

(٨) سعد، المصدر نفسه، ص ١١٨ - ١١٩، وبترى، المصدر نفسه، ص ٨٦ - ٨٧.

(٩) بترى، المصدر نفسه، ص ١٣٤.

فالدولة لا تستطيع ان تنجز مهامها دون الاعتماد على البيروقراطية التي كانت - في الوقت ذاته - مكروهة من الفلاحين ومن الشعب عموماً لأنها كانت عبئاً عليه وكانت تشترك في نهبه واستغلاله. وفي صفوف البيروقراطية كانت تنمو نوازع الملكية الفردية التي كانت تهدد الاسس المستقرة للملكية أو الحيازة المشتركة للأرض. وفي أوقات ضعف السلطة المركزية كان يتعذر على الدولة أن تتحكم في الموظفين وتلزمهم بتطبيق بعض القوانين أو الاجراءات التي كانت السلطة العليا تستهدف من وراء إصدارها تأجيل - أو الحيلولة دون - انفجار الصراعات الاجتماعية^(١٠).

وفي هذا النمط السائد للإنتاج، كانت البنية العلوية من المعتقدات الدينية والقيم الأخلاقية والتشريعات، تعكس الوضع الاقتصادي ولكن دون أن يتم هذا بكيفية بسيطة أو أحادية الجانب. فانتهى الأمر مثلاً في مصر القديمة الى أن يصبح للفرعون وظيفة دينية، واصبحت الديانة السائدة ديناً مركزياً للدولة، ولم تعد مجرد انعكاس مباشر للعلاقات الاقتصادية والاجتماعية. وإنما هي عامل يحكم تطور هذه العلاقات، كما أصبحت جزءاً من التشكيل الداخلي في نظام الانتاج والاستغلال^(١١).

ومع ذلك، وفي الوقت نفسه أصبحت الديانة مؤسسة ايديولوجية توجه إلى المحافظة على المجتمع وعلى تراثه وتقاليده الخاصة، كما توظف عند اللزوم لتوحيد البلاد ضد الغزاة^(١٢). أما السلك الكهنوتي فكان جهازاً رئيسياً من أجهزة الدولة مكلفاً بترويض الرعية وقرار الأمن^(١٣).

وقد عرف المجتمع المصري بقدرته الملحوظة ليس فقط على تمثيل العديد من الاثنيات التي وفدت لتستقر في البلاد واستيعابها، وإنما أيضاً على تمثيل تقنيات جديدة وفدت مع الأجانب^(١٤). وفي الوقت نفسه، أدى ثبات التكوين الاقتصادي الاجتماعي الى قيام بعض الانساق شديدة التماسك، من ذلك مثلاً: الدور الذي لعبته علاقة القرابة داخل المشترك القروي كبنية فوقية وكبنية تحتية في آن واحد. فالإنسان، هنا يعمل وينتج، كشخص اجتماعي، كزوج وكأب، كأخ ونسيب في السلالة، وكعضو في قرية. والعمل لا يؤدي

(١٠) سعد، تاريخ مصر الاجتماعي الاقتصادي في ضوء النمط الآسيوي للإنتاج، ص ١١٧ - ١١٨ و ١٤٧ -

١٤٨، وعطا، الفلاح المصري في القرنين السادس والسابع الميلاديين، ص ٣ - ٤.

(١١) موريس جودليير، «عمليات تشكيل الدولة»، ترجمة ابراهيم البرلسي، المجلة الدولية للعلوم الاجتماعية،

السنه ١٢، العدد ٤٥ (تشرين الاول / اكتوبر - كانون الاول / ديسمبر ١٩٨١)، ص ٣٨.

(١٢) سعد، المصدر نفسه، ص ٢٢.

(١٣) هارولد ادريس بل، الهيئته في مصر من الاسكندر الى الفتح العربي، ترجمة زكي علي (القاهرة: دار

المعارف، [د. ت.])، ص ١٥١ - ١٥٢.

(١٤) سعد، المصدر نفسه، ص ٥٨ - ٨٠ و ٨٣.

بصورة منفصلة عن هذه الموجودات بل وان العمل تعبير عن علاقة القرابة، وعن الجماعة المسبقة الوجود: إنه ممارسة هذه العلاقات^(١٥) فلم يكن في وسع الغرباء، والحال كذلك، ان يدخلوا المشترك القروي أو يتسبوا اليه الا وفقاً لشروطه. وما حدث هو أنه ارتبطت بالتكوين الاقتصادي الاجتماعي بنى ايدولوجية (دينية وأخلاقية وغير ذلك) على قدر ملحوظ من الشمولية والثبات، وهي البنى التي قاومت الكثير من محاولات التغيير التي كانت تفرض عليها^(١٦).

وأخيراً إذا صحَّ أن المجتمع المصري كان قد تشكل تحت تأثير علاقته بالبيئة الطبيعية من ناحية، وتحت تأثير الصراعات الاجتماعية في داخله من ناحية أخرى، فقد اسهم في تشكيله - وتفاعل معه بعمق - أيضاً ما يسمى بالموقع الجيوبوليتيكي الفريد لمصر، وما فرضته علاقة مصر - سلماً أو حرباً - بمنطقة تحيط بها تمتد شرقاً الى بلاد فارس وما بين النهرين والجزيرة العربية وغرباً إلى ليبيا وتونس، وجنوباً الى السودان والقرن الافريقي، وشمالاً الى آسيا الصغرى وجنوب البحر الابيض المتوسط. وهكذا، عندما اصاب الحضارة الفرعونية الوهن والتحلل منذ منتصف الألف الأخير قبل الميلاد، غزا الفرس مصر عام ٥٢٥ ق. م واستولى عليها الإسكندر الأكبر عام ٣٣٣ ق. م وفي عام ٣٣ ق. م خضعت البلاد لحكم الرومان.

هنا يتعين علينا ان نشير إلى أنه تحت تأثير التفاعل بين المحددات الرئيسية الخاصة بنمط الانتاج السائد وبين المحددات المتعلقة بوضع مصر (كدولة مستقلة أو كولاية تابعة لامبراطورية اكبر)، جددت على الواقع المصري، بلا شك، تغييرات عديدة - وبعضها عميق - على جميع المستويات الاقتصادية والسياسية والثقافية. وعلى سبيل المثال، شهد الاقتصاد في بعض فترات الحكم اليوناني الروماني نمواً ملحوظاً: فازدهرت التجارة - لا سيما التجارة الخارجية - أيما ازدهار، وقامت في الريف ملكيات كبيرة. وظهرت ملكيات الفلاحين الصغيرة والمتوسطة. وعرف نظام استئجار اراضي التاج وارااضي كبار الملاك. وزاد عدد الصناع. واتسعت المعاملات النقدية، وأدخلت أنظمة ادارية جديدة.

غير ان جميع هذه التطورات لم تؤد الى تصفية النمط السائد للانتاج، وعلى سبيل المثال ظلت الارض في العصر البطلمي وفي القرون الثلاثة الأولى الميلادية من الحكم الروماني تؤول في النهاية الى ملكية الدولة. ولم يتحول الفلاح الى عبد ولكنه لم يكن مواطناً حراً وفرضت عليه ضريبة الرأس. وتعددت أساليب استغلاله. وهكذا بقيت علاقة الدولة بالفلاح كما هي في جوهرها على الرغم من محاولات بذلها بعض الأباطرة لتحسين اوضاع

(١٥) جودليير، والماركسية امام مشكلات مجتمع ما قبل الرأسمالية، ص ١٨١.

(١٦) بل، الملبية في مصر من الاسكندر الأكبر الى الفتح العربي، ص ١٧ - ١٨.

الفلاحين. اما الدولة فقد احتفظت بمركزيتها. وفي أثناء الحكم اليوناني تسمى ملوك البطالة بالفراعنة وأبناء الآلهة. وزادت سطوة البيروقراطية واندمج كبار الموظفين في طبقة كبار الملاك أو قدّموا اليهم خدماتهم. واستمرت مجالس القرى قائمة وإن كان قد أنيط بها اختصاصات كرسّت وظيفتها كجزء من الجهاز الاداري للدولة^(١٧). وعلى الرغم من أن الحكام البطالمة والرومان قد اهتموا أيمّا اهتمام بتوظيف الدين كعامل ضبط وإدماج يكرس ولاء المصريين لهم، الا ان الكهنة المصريين عبّروا - خاصة في الاقليم الطيبي عن مقاومتهم للثقافة الهلينية كما رفض الفلاحون عبادة الإله سيرايس إذ مثل هذا الإله محاولة - من قبل الحكام البطالمة للتوفيق بين عناصر من الديانتين المصرية والإغريقية. وفي الفترة الأخيرة من حكم البطالمة، وعلى الرغم من الازدهار التجاري في الاسكندرية، فقد أبدى المصريون من سكان المدينة مقاومة عنيدة للحكام أثمرت مجموعة كاملة من الأدب القومي. وهي المجموعة التي سماها العلماء المحدثون «بأعمال السكندريين» أو أعمال الشهداء الوثنيين لما بينها وبين «أعمال الشهداء المسيحيين وأخبارهم من تشابه»^(١٨).

على أن صور المقاومة التي أبداهها المصريون، وبالأساس الفلاحون منهم، تعددت وتفاوتت وتراوحت بين المواقف السلبية وبين استخدام العنف. حتى اذا جئنا الى القرن الأول والثاني للميلاد أخذت البلاد تتردى في هاوية الحروب الاهلية. على ان مصر كانت قد بدأت - تتعرض لتغيرين هاميين ومتراپطين: أولهما بدء انتشار المسيحية في القرن الأول الميلادي وتحوّل المصريين الى الدين الجديد. وتمثّل المتغير الثاني في قيام الامبراطورية البيزنطية بعد القرار الذي اصدره الإمبراطور دقلديانوس (٢٨٤ - ٣٠٥ م) وكان قد رسم فيه بأن يتولى الحكم في الامبراطورية الرومانية امبراطوران في وقت واحد: احدهما للشرق والثاني للغرب.

والراجح عند بعض المؤرخين ان القديس مرقس الرسول هو الذي جاء الى مصر يبشّر بالمسيحية ثم استشهد فيها عام ٦٨ م^(١٩). وعند بعض الباحثين ان المصريين عندما تحولوا الى المسيحية كانت قد تغلغلت في روح المصري بقدر ما كان مستعداً لقبولها، وذلك بحكم ما ورثه من مهادت لذلك في دياناته القديمة^(٢٠) وجذب المصريين الى المسيحية اكتشافهم انها سلاح الفقراء في مواجهة السيطرة الأجنبية. ومن هنا نتفق مع ما ذكره بعض الباحثين من ان

(١٧) سعد، تاريخ مصر الاجتماعي الاقتصادي في ضوء النمط الآسيوي للاتاج، ص ٧٥-٧٦، ٨٠ و٨٦، وعطا، الفلاح المصري في القرنين السادس والسابع الميلاديين، ص ٣-٤ و٨-٩.
(١٨) بل، المصدر نفسه، ص ٥٨-٥٩، ١١٥-١١٦، ١٤٤ و١٥١-١٥٢. انظر أيضاً: سعد، المصدر نفسه، ص ١٢٨.

(١٩) A.S. Atiya, *A History of Eastern Christianity* (London: Methuen, 1968), pp. 26-27.

(٢٠) مراد كامل، حضارة مصر في العصر القبطي (القاهرة: مطبعة العالم العربي، [د. ت.])، ص ٢٨.

المصريين طَوَّعوا المسيحية وطبعوها بطابعهم القومي^(٢١)، بل لقد حتم اشتداد مقاومة المصريين للحكم الروماني وجود صيغة ايديولوجية يتم في داخلها التطابق بين الموقف الديني والتزعة القومية. ولعل هذا يفسر لماذا اتخذ المصريون بداية للتقويم القبطي السنة التي اعتلى فيها الامبراطور دقلديانوس العرش (٢٨٤ م). ففي عهده بلغ القمع الدموي للمسيحيين ذروته. وكان العصر المعروف بعصر الشهداء^(٢٢).

وما حدث هو أن الصراع بين المصريين والكنيسة المصرية من ناحية، وبين اباطرة الرومان من ناحية أخرى، لم يتوقف عندما كان هؤلاء الاباطرة وثنيين الى سنة ١٣١٣ م، ثم لم يتوقف ايضاً في الفترة من ٣١٣ م الى ٤٥١ م أي بعد أن أصبح الاباطرة مسيحيين يناصرون مذاهب مخالفة لمذهب الكنيسة المصرية. بل لقد اتصل صراع المسيحيين المصريين مع الاباطرة المناصرين لبابا روما منذ عام ٤٥١ م وحتى عام ٦٤١ م^(٢٣). وبعد أن اصدر الامبراطور قسطنطين الكبير مرسوم ميلان عام ٣١٢ م - ويمقتضاه أصبحت المسيحية هي الدين الرسمي للدولة - بدا أن الخلافات بين المصريين وبين بيزنطة أصبحت قاب قوسين أو أدنى من الحل^(٢٤). غير أن هذا الحل كان مجرد هدنة مؤقتة تقبلها زعماء الكنيسة المصرية عندما كانت كنيسة الاسكندرية زعيمة الكنائس المسيحية في الامبراطورية الرومانية، وعندما كان باباواتها يتفقون من ارقى العائلات^(٢٥). والمعروف ان عقيدة كنيسة الاسكندرية ظلت العقيدة المركزية أي العقيدة الرسمية للدولة حتى انعقاد مجمع خلقيدونية في ٤٥١ م. وطوال هذه الفترة حصلت الكنيسة المصرية على صلاحيات الادارة الذاتية والمستقلة. ففي القرن الرابع الميلادي اعترفت الدولة بحق تملك المصريين لاراضي، فأخذت الأديرة تضيف باستمرار الى ممتلكاتها، واصبحت اقاليم بكاملها تخضع لسلطان الأديرة^(٢٦)، واصبح للبطاركة والاساقفة سلطات مدنية، بل كانت لهم سلطات قضائية، وتوطد نفوذهم ليارسوا حق الاشراف على الإدارة الحكومية^(٢٧). وكان نفوذ الكنيسة المصرية في ازدياد، حيث اذا ما تولى البطريرك ديسقورس (ت ٤٥٧ م) «كان سيد البلاد المطلق»^(٢٨)، وكان ينسب اليه قوله «إن

(٢١) حمدان، شخصية مصر: دراسة في عبقرية المكان، ص ١٥٣.

(٢٢) عزيز سوريال عطية، «الكنيسة القبطية والروح القومي في العصر البيزنطي»، «المجلة التاريخية المصرية»، السنة ٣، العدد ١ (أيار/ مايو ١٩٥٠)، ص ٢ - ٣.

(٢٣) كامل، حضارة مصر في العصر القبطي، ص ٣٠.

(٢٤) عطية، المصدر نفسه، ص ٣.

(٢٥) منير شكري، «المسيحية وما تدين به للاقباط»، في: صفحة من تاويخ القبط (الاسكندرية: مطبوعات

جمعية مارينا المجايي، ١٩٥٤)، ص ٩٠ (رسالة مارينا الخاسبة).

(٢٦) كامل، حضارة مصر في العصر القبطي، ص ٢٤.

(٢٧) شكري، المصدر نفسه، ص ٩٠.

(٢٨) المصدر نفسه، ص ٩١.

البلاد لي باكثر مما هي للاباطرة، واني اطالب بالسيادة على مصر»^(٣٢). وثمة تقدير يذهب الى انه كان يتبع ديسقورس ستة ملايين كلهم على مذهب الطبيعة الواحدة في مقابل مائتي الف قبطي ظلوا على مذهب الطبيعتين وهؤلاء هم الملكيون أو الملكانيون^(٣٣).

على أن خلق هذه الاوضاع التي كانت تعبر عن نزوع قبط مصر الى الاستقلال او الانفصال عن بيزنطة عاد ليطرح من جديد قضية التناقض المستحكم بين مسيحيي مصر وبيزنطة^(٣٤).

فهنا يمكن ان ترشدنا الكتابات التاريخية الى أن رغبة المصريين في الخلاص من حكم الرومان كانت قائمة بكيفية أو بأخرى قبل تحولهم الى المسيحية. غير ان انتشار المسيحية على الصورة التي اشرنا اليها، وفي مكان وزمان محددين، شكل مرحلة جديدة في تبلور واشتداد النزعة الانفصالية عن بيزنطة. ومن ثم كان من الضروري أن نشير الى هذا المتغير المهم الذي تفاعل بعمق مع قيام الدولة البيزنطية بسياساتها وبالتطورات الخارجية والداخلية التي أحاطت بها.

وعند هذه النقطة سوف يتضح أننا إنما نبحث في الوقت ذاته في بعض الوقائع التي دعت عدداً من المفكرين والباحثين الى الحديث عن «عصر قبطي» له مقوماته التي تزكي إدراجه بوضوح ضمن عصور التاريخ المصري المعروفة^(٣٥).

ثانياً: مآزق النهضة القبطية

ففي عهد دقلديانوس اجتاحت قبائل البلايميس حدود مصر الجنوبية وثار احد قواد الجيش ونصب نفسه امبراطوراً في الاسكندرية. وعلى عهد الامبراطور قسطنطين (٣٢٣ -

(٢٩) جاك تاجر، اقباط ومسلمون منذ الفتح العربي الى عام ١٩٢٢ (القاهرة: كراسات التاريخ المصري، ١٩٥١)، ص ١٣.

(٣٠) المصدر نفسه، ص ١٥.

(٣١) عرف العرب، قبل الاسلام وبعده البيزنطيين، باسم الروم. وهو في النقوش العربية القديمة اسم بلاد واسم شعب. كما اطلقت على الامبراطورية اسما عديدة: الامبراطورية الرومانية الشرقية، والامبراطورية الرومانية المتأخرة، والامبراطورية الاغريقية او الهلينية. وترجع هذه التسمية الى طبيعة العناصر الرئيسية التي دخلت في تكوين التاريخ البيزنطي وهي: مبادئ الرومان ومفاهيمهم السياسية، الحضارة اليونانية الهلينية والديانة المسيحية. انظر: عمر كمال توفيق، تاريخ الدولة البيزنطية (الاسكندرية: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٧)، ص ٧.

(٣٢) فيما يتعلق بوجود «عصر قبطي» والحيز الزمني الذي شغله في التاريخ المصري، ومقوماته الرئيسية. لمزيد من التفصيل، انظر: سليمان نسيم، تاريخ التربة القبطية (القاهرة: دار الكرنك للنشر، [د. ت. ٨٤]، ص ٨٤. وفي مقدمة هذا المرجع رأي لـ د. باهور ليب، ص ٥، ونظرة مصرية على تاريخنا الحضاري، في: اساعيل صبري عبد الله، كتابات سياسية، ١٩٦٥ - ١٩٧٠ (القاهرة: مطبوعات دار الكتاب، ١٩٧٢)، ص ١٧٣ - ١٧٤ - ١٨٤.

٣٣٧ م) نشبت اضطرابات عنيفة بالاسكندرية عجز الجيش عن قمعها. وفي عهد الامبراطور فالنس (٣٦٤ - ٣٧٨ م) اتسعت حركة الرهينة وأثر ذلك على حركة تجنيد المصريين في الجيش الروماني، فقبض الامبراطور على الرهبان، فقامت هبة في الاسكندرية هوجم فيها اليهود ونهبت أملاك الأثرياء وممتلكاتهم وعجز رجال الجيش عن اخمد الاضطرابات^(٣١)، ودب الضعف في الجهاز الاداري. وفي القرنين الخامس والسادس الميلاديين توالى الهجمات على الحدود. وفي عام ٦١٦ م احتل الفرس مصر لمدة تقرب من عشر سنوات. واستمرت القوة العسكرية لبيزنطة في الضمور. واتضح ذلك تماماً في القرن السابع الميلادي امام الفتح العربي فسقطت البلاد دون مقاومة تذكر^(٣٢).

في الوقت نفسه، حافظت الاسكندرية في العصر البيزنطي - بشكل عام - على مكانتها كأكبر مركز للصناعة والتجارة في مصر. وازدهرت في الاسكندرية برجوازية تجارية كبيرة حافظت على مراكزها على رأس التجارة العالمية. واستمر الاتصال قائماً بينها وبين الصومال وبلاد العرب والهند^(٣٣).

وفيما يتعلق بالريف فقد بدأ منذ منتصف القرن الثالث يتوالى ظهور الضياع الواسعة، وأصبح كبار الملاك اصحاب الأمر والنهي في اقاليمهم دون أن يكون لموظفي الادارة أي سلطة. أما صغار الملاك من الفلاحين فقد لاحقتهم الضرائب الفادحة، وعندما وجدوا ان ملكية الأرض لم تعد مجزية طلبوا حماية كبار الملاك فتنازلوا عن ارضهم وتحولوا الى تابعين والى رقيق للأرض^(٣٤) وحاول بعض الاباطرة أن يضيفوا ظاهرة الحماية ولكنهم لم يحققوا نتائج حاسمة.

وفي القرن السادس الميلادي تفشت ظاهرة الضياع الشاسعة التي تملكها الأسر الشريفة التي كان لها سجونها الخاصة مع رهط من الموظفين وجبة الضرائب^(٣٥). فإذا وصلنا الى هنا فسوف نجد ان وضع الفلاح كما يلي: إما مالك صغير أو مستأجر لدى صاحب اقطاعية او لدى مالك داخل قرية أو أجير^(٣٦). ولقد حاول الامبراطور جستينيان ان يصلح الوظائف الحكومية ويحد من امتيازات كبار الملاك ولكن محاولاته باءت بالفشل بسبب مقاومة البيروقراطية. ولما كان في حاجة الى المال فقد ألح على جمعه على اية صورة. فاشتدت قبضة

(٣٣) مصطفى العبادي، مصر من الاسكندر الاكبر الى الفتح العربي (القاهرة: مكتبة الانجلو - المصرية، ١٩٧٥)، ص ٩٢، ٣٠٣ و ٣٦٤ - ٣٧٨.

(٣٤) المصدر نفسه، ص ٣٠٦.

(٣٥) المصدر نفسه، ص ٣٢٤ - ٣٢٦.

(٣٦) المصدر نفسه، ص ٣٢٢ - ٣٢٣.

(٣٧) بل، الهيبة في مصر من الاسكندر الاكبر الى الفتح العربي، ص ١٥٥ - ١٥٦.

(٣٨) عطا، الفلاح المصري في القرنين السادس والسابع الميلاديين، ص ٢١.

الجهاز البيروقراطي وفرضت ضرائب جديدة كما تم تغيير العملة^(٣٩).

وفي إطار هذه الأوضاع كانت الكنيسة في القرن السادس تعدّ من كبار الملاك وتمتعت بحق الجباية الذاتية، بل حصلت على حق الحماية الذي حرم منه كبار الملاك^(٤٠).

وفي القرنين السادس والسابع اضطربت احوال التجارة، وعم البؤس الفلاحين وبدأ أن أحوال البلاد تسير إلى تردّ شامل. وكان مجتمع القبط يحاول أن يتلمّس سبيلاً إلى الخلاص وبرزت أهم محاولاته على الصعيد الثقافي فيما يلي:

١ - على صعيد اللغة ظهرت منذ مطلع القرن الثالث محاولات بسيطة وفردية لكتابة اللغة المصرية الدارجة لذلك العهد بحروف اغريقية مع استعارة سبعة أحرف من الابدادية الديموطيقية ليس لها مقابل صوتي في اليونانية. وكانت هذه المحاولات ثمرة احتياجات اجتماعية فوق انها مظهر من مظاهر مقاومة الثقافة الاغريقية. وجاء اعتناق المصريين للمسيحية ليدفع هذه المحاولات دفعات قوية إلى الامام تمثلت في نقل الكتاب المقدس إلى القبطية في لهجتها البحرية والصعيدية. ومع اشتداد مقاومة القبط للحكم البيزنطي واتساعها توقفت كنيسة الاسكندرية عن استخدام اللغة اليونانية في الطقوس الكنسية. ثم بلغ النهوض باللغة القبطية ذروته في الحركة التي قادها القديس شنودة الأتريبي^(٤١) (ت في ٤٥١ م أو في ٤٦٦) من أجل تطهير اللغة من كل أثر اغريقي حتى أصبحت اللهجة الصعيدية هي لغة الأدب في البلاد كلها^(٤٢).

٢ - على صعيد الفكر الديني يمثّل قيام حركة الذّيرية (الرهبنة) مكاناً خاصاً في التاريخ القبطي. وانتشرت هذه الحركة في جهات مختلفة من مصر. وكانت أقوى مراكزها فيما عرف باسم الإقليم الطيبي بالصعيد. ويذكر الباحثون أنه كان للرهبنة المصرية أكثر من نظام. ففي القرن الثالث انشأ القديس بولا (بولس) نظام النّسّاك المتوحدين الذين كانوا يعتزلون في مغارات بالصحراء الشرقية وذلك فيما مثّل نزعة مصرية ترجع إلى سوابق موهلة في القدم^(٤٣).

ثم جاء القديس انطونيوس (٢٥١ م - ٣٦٠ م) فتكاثرت الأديرة في الصحراء

(٣٩) كامل، حضارة مصر في العصر القبطي، ص ٢٤ - ٢٥.

(٤٠) عطا، المصدر نفسه، ص ٢٣ - ٢٤.

(٤١) الأتريبي أو الاخيمي نسبة إلى اتريب (Attrip) وكان موقعها بالقرب من مدينة اخيم بصعيد مصر.

(٤٢) وليم وول، «موجز تاريخ القبط»، ترجمة جمعية مارمينا المعجايي، في: صفحة من تاريخ القبط،

ص ١٣٣. انظر أيضاً:

Otto Friedrick Meinardus, *Christian Egypt: Ancient and Modern*, with preface by Henry Habib Ayrout, 2nd. ed. (Cairo: American University in Cairo Press, 1977), p. 14.

(٤٣) منسي يوحنا، كتاب تاريخ الكنيسة القبطية، ط ٢ (القاهرة: مطبعة دار العالم العربي، ١٩٧٩)، ص ٩٢ -

Meinardus, Ibid., p. 14

١٠٥. انظر أيضاً:

الشرقية. غير ان حركة الرهنة ما لبثت ان تحولت الى حركة جماهير اكثريتها من الفلاحين الهاربين من قراهم. وحدث هذا منذ عام ٤٣٩ م في عهد القديس باخوم (باخوميوس) الذي أسس نظام «رهبان الشركة». وبمقتضاه عاش الرهبان حياة جمعية، ووضعت مقتنياتهم في مجمع واحد تحت سلطة احدهم وتدبيره. وفرض عليهم ان يشتغلوا بأيديهم لمصلحة الدير، وتركت لكل منهم الحرية ليشغل حسب قدرته ونشاطه^(٤٤)، واصبح الدير الباخومي اشبه بمستعمرة اقتصادية يكاد يكتفي اهلها فيها اكتفاء ذاتياً، فكانت بيوت الرهبان منظمة على أساس الحرف والصناعات^(٤٥).

وكان الطابع المميز لهذه الحركة الديرية خضوعها لنظام موحد يعكس النظم الادارية والعسكرية الى حد بعيد. وشمل نظام أديرة كثيرة في اماكن متفرقة من الصعيد الاعلى. ثم انتشرت الأديرة في طول البلاد وعرضها من اعالي الصعيد الى مصر الوسطى ثم الى شمال مصر عند وادي النطرون^(٤٦).

ومن مرحلتي التوحيد ومعيشة الشركة في الصحراء ظهر رهبان وادي النطرون ومريوط في مدينة الاسكندرية كفرق منظمة لتلقي الرعب في قلوب بقايا الارستقراطية من عباد سيرايس^(٤٧). ثم ليساندوا بتحركاتهم بطاركة الاسكندرية في صراعهم ضد المذهب الرسمي للدولة.

وفي الاقليم الطيبي انطلقت ألوية شنودة الأخميمي لتمحو آثار الوثنية ولتحول المعابد القديمة الى كنائس مسيحية^(٤٨).

ويبقى بعد ذلك أن تعاليم الرهبان ونظمهم الديرية هي التي تمثل الإسهام الحقيقي الذي قدّمته المسيحية المصرية - في ذلك الوقت - الى العالم المسيحي. فقد تغلغلت وتركت آثاراً ملموسة في الفكر والممارسات الدينية في المشرق وفي بلاد أوروبية مثل ايرلندا وسويسرا وفرنسا^(٤٩).

٣ - وفي مجال تأصيل الفكر الديني قامت مدرسة الاسكندرية اللاهوتية على مدى قرنين منذ أواخر القرن الثاني الى أواخر القرن الرابع لتواجه المدرسة الوثنية الإغريقية^(٥٠).

(٤٤) المصدر نفسه، ص ١٨٩ - ١٩٧.

(٤٥) العبادي، مصر من الاسكندر الاكبر الى الفتح العربي، ص ٣٤٣.

(٤٦) المصدر نفسه، ص ٣٤٣.

(٤٧) Atiya, A History of Eastern Christianity, pp. 39-40.

(٤٨) المصدر نفسه، ص ٦٦.

(٤٩) عطية، والكنيسة القبطية والروح القومي في العصر البيزنطي، ص ٧.

(٥٠) مدرسة الاسكندرية اللاهوتية هي المدرسة المعروفة بإسم الـ (Didascalee) ويذكر بعض الباحثين انها قامت على يد اوريجانوس في القرن الثالث الميلادي. اما المدرسة الوثنية الاغريقية فقد اسسها بطليموس الاول ملك مصر (من ٣٠٥ - ٢٨٥ ق. م). كمعهد للعلم والدراسة وعرفت بإسم «المتحف» او الوسايون (Mousaion) ويجواره اقام مكتبة ضخمة ثم مكتبة اخرى هي «السرابيون» (Serapeion) وكان المتحف يشابه مدارس اثينا الفلسفية وحلباتها في الدرس والمناقشة. لمزيد من التفصيل، انظر: نجيب بلدي، تمهيد لتاريخ مدرسة الاسكندرية وفلسفتها (القاهرة): =

وظهر في المدرسة المسيحية علماء بارزون نخصّ بالذكر منهم بانتييوس (ت ١٩٠ م) اكليمنضس السكندري (ت حوالى ٢٥٠ م) اوريجانوس (ت ٢٥٤ م) وديديموس الضيرير (ت ٣٩٨). وربما كان أوريجانوس أظهرهم في تكوينه الفلسفي وأغزرهم إنتاجاً. وقد أثر في الفكر اللاهوتي في المشرق وفي بلاد غربية وكانت كتابات هؤلاء العلماء باليونانية. وقد اهتموا بإدخال الفلسفة والمنطق والعلوم الطبيعية والرياضية والإنسانية في المدرسة^(١). ونشأ في مصر أدب قبطي وافر ذو طابع انجيلي ولاهوتي وطقسي ولكنه في القليل النادر علماني^(٢)، وذلك في حدود معلوماتنا حتى الآن. وإن وجدت مع ذلك برديات قبطية في بعض العلوم التطبيقية مثل الكيمياء والطب والعقاقير الطبية^(٣) ومنذ نهاية القرن الثالث بدأ يظهر فن قبطي تأكدت سماته خلال القرن الرابع. وأخذ الفنانون القبط يتعدون عن المؤثرات الرومانية في الفن. ومارسوا أسلوبهم في فنون الحفر على الخشب والنسيج ورسوم الفرسكو (الرسم الجصّي على الجدران والسقوف). وكان لهذه الفنون بالإضافة الى فن صناعة الايقونات الفضل في ظهور فن قبطي متميز عن الفن البيزنطي^(٤).

وبرز دور الكنيسة المصرية في منازل العديد من النحل والمذاهب المسيحية العديدة (المهرطقات). ففي القرنين الأول والثاني للميلاد ظهرت في مصر مذاهب غنوصية (Gnostic) خلطت تعاليم المسيحية بتعاليم الافلاطونية المحدثة وبمناصر نسكية ووثنية وتأملات ميتافيزيقية. غير أن المعارك المذهبية اشتدّ سعيها في فترة تقع بين العقد الثالث من القرن الرابع وحتى منتصف القرن الخامس. فظهر مذهب آريوس (ت ٣٣٦ م) فتصدّى له وأمكن أن يدحضه البطريك المصري القديس اثناسيوس (حوالى ٢٩٦ م - ٣٧٣ م). وكان ذلك في مجمع نيقية عام ٣٢٥ م^(٥). ثم جاء بطريك القسطنطينية نسطور يوس (٣٤٨ م - ٤٣١ م)

= دار المعارف، (١٩٦٢)، ص ٣، ٣٦ - ٣٩ و ٤١ - ٤٥.

Atiya, A History of Eastern Christianity, pp. 33-39 and 86-89.

(٥١)

انظر أيضاً: كامل، حضارة مصر في العصر القبطي، ص ٨٦ - ٨٩.

(٥٢) بل، الملية في مصر من الاسكندر الاكبر الى الفتح العربي، ص ٤٤.

(٥٣) كامل، المصدر نفسه، ص ١٠١.

(٥٤) سعد ماهر، الفن القبطي (القاهرة: الجهاز المركزي للكتب الجامعية والمدريسة والوسائل التعليمية،

١٩٧٧)، ص ٦ - ٩.

(٥٥) كان آريوس كاهن الكنيسة الرئيسية بالاسكندرية. وتذهب تعاليمه الى ان الله واحد في الجوهر، غير قابل للانقسام ولا التجزئة. وان المسيح مولود (اي مخلوق) وله بداية. وان ابن الله هو الكلمة (اللوعوس) التي صدرت عن ارادة الله الخالقة. وان الكلمة هي اول مخلوقات الله، وانها وجدت قبل الزمان وقبل كل المصور. انظر:

Art.: «Arius», in: Edgar Royston Picke, The Encyclopaedia of Religion and Religions (London: Allen and Unwin, 1951).

ويشر بمذهبه ولكن مجمع أفسوس عام ٤٣١ م انتهى الى اصدار حرم على البطريك البيزنطي^(٥٦).

وعندئذ كانت الكنيسة المصرية قد بلغت بانتصاراتها اللاهوتية ذروة القوة في العالم المسيحي.

٤ - ومع اتساع نفوذ الكنيسة المصرية، واشتداد نزعة القبط الى الانفصال عن بيزنطة نما تفاعل بين الثقافة القبطية والثقافات السامية من سريانية وحبشية وعربية. فمن الباحثين من لاحظ ان مصر انتظمت بعد دخول الإسلام في العالم الشرقي الذي كانت تؤلف جزء منه^(٥٧). والملاحظة في اساسها صحيحة وإن كان يتعين الإشارة الى أن اقتراب الكنيسة المصرية من عالمها الشرقي كانت له مقدمات سبقت دخول العرب لمصر؛ ذلك ان القبط قاموا بعمل تبشيري في آسيا، وكانوا يتحركون بحرية في فلسطين وسوريا وقصرية وإلى حد ما في شبه الجزيرة العربية^(٥٨). وبعد مجمع خلقيدونية (٤٥١ م) تمركزت مقاومة اصحاب العقيدة الواحدة في برية الاسقيط بمصر وايضاً على حافة شبه الجزيرة العربية تحت رعاية الامراء الغساسنة، وفي امكنة اخرى من سوريا وبلاد ما بين النهرين. وفي عهد الامبراطور جستنيان (٦٢٧ - ٥٦٥ م) قام البطريك المصري ثيوديسيوس برسم مطرانين: يعقوب الذي اصبح مطراناً للرها، وتيودوروس أسقفاً للبوسترا (البصرة)^(٥٩).

وتتعدد الإشارات التاريخية الى نمو العلاقات بين القبط والسريان واتساعها بعد بدء انتشار المسيحية. فقد اتحدت كنيسة انطاكية مع الكنيسة المصرية في مقاومة مذهب الطيبعتين. وفي القرن السادس برزت في سوريا شخصية يعقوب البرادعي (Jacob Baradeus) (ولد حوالي ٥٠٠ م) كمقاتل عنيد في الدفاع عن مذهب الطيبة الواحدة^(٦٠) وعندما اجتاحت جيوش الفرس المشرق العربي في اوائل القرن السابع الميلادي، لجأ الى مصر كثيرون من علماء السريان. وظل دير «الهانادون» (الزجاج)^(٦١)، وكان مركزاً علمياً، على صلة مستمرة بسوريا وفيه جرت مراجعة الترجمة السريانية للإنجيل ومقابلتها على النص اليوناني^(٦٢)، وكثرت الآداب واللغة السريانية بمصر ولا سيما في الأديرة^(٦٣). وفي القرن

(٥٦) ذهب نستوريوس الى ان للمسيح المتجسد اقنومان: احدهما إلهي ويعلو على الألام الانسانية، والثاني بشري وهو عرضة للألام والموت، والاقنومان منفصل احدهما عن الآخر. انظر:

Iris H. El-Masry, *The Story of the Copts* (Cairo: Middle East Council of Churches, 1978), pp. 190-194.

(٥٧) بل، الهلبنية في مصر من الاسكندر الأكبر الى الفتح العربي، ص ١٦٩.

Atiya, *A History of Eastern Christianity*, pp. 52-53.

(٥٨)

(٥٩) المصدر نفسه، ص ١٨١.

(٦٠) المصدر نفسه، ص ١٨١ - ١٨٢.

(٦١) كان دير الهانادون يقع على بعد اميال قليلة من جنوبي الاسكندرية.

(٦٢) ألفرد ج. بتلر، فتح العرب لمصر، ترجمة محمد فريد ابو حديد (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر،

١٩٣٣)، ص ٦٢ - ٦٧.

(٦٣) محمد كامل حسين، ادبنا العربي في عصر الولاة (القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٦١)، ص ١٢.

السادس تأسس دير السريان في وادي النطرون. واستقبل هذا الدير في بعض الاوقات جماعات من الرهبان المصريين الذين عاشوا مع زملائهم السريان^(٦٤). وبعد وفاة البطريك القبطي إسحق الذي كان قد تولى عام ٦٨١ م - أي بعد قيام الحكم العربي - انتخب الراهب سيميون السرياني، المولود بأنطاكية، ليكون في عام ٦٨٤ م رئيساً للكنيسة المصرية تحت اسم سيميون الأول وهو البطريك الثاني والأربعون^(٦٥).

ومنذ ان دخلت المسيحية الى الحبشة في القرن الرابع الميلادي قامت علاقات ثقافية بين هذه البلاد وبين قبط مصر. ففي مرحلة من المراحل تم نقل الادب الحبشي في معظمه من الأدب القبطي^(٦٦). والقلم الحبشي - كما هو معروف - مستمد من القلم المسند، وهو قلم نقوش بلاد العرب الجنوبية، كما أن اللغة الحبشية في تكوينها ومفرداتها أقرب اللغات الى اللغة العربية الفصحى^(٦٧).

فإذا حاولنا بعد ذلك ان نحدد المقومات الرئيسية فيما يشار اليه تحت عنوان «العصر القبطي» امكن ان نجعلها فيما يلي:

- تحول المصريين من الوثنية الى المسيحية وتبنيهم للمذهب الطبيعية الواحدة وتمسكهم

العنيد بالدفاع عنها، مما جعل من هذا المذهب - وفي التحليل الأخير - ديانة قومية في مواجهة المذاهب التي حاولت الدولة البيزنطية أن تفرضها على الولايات الخاضعة لها.

- اعادة الاعتبار الى اللغة القبطية في مواجهة اللغة اليونانية.

- المحاولات التي بذلت لتخليص الفنون القبطية من المؤثرات البيزنطية.

- التفاعل مع الثقافات السامية السريانية والحبشية والعربية.

غير أن هذه النهضة كانت تحمل في احشائها عوامل اجهاضها. ونكتفي بالإشارة الى عاملين رئيسيين: الأول اجتماعي اقتصادي ، والثاني ايدئولوجي . على المستوى الاقتصادي الاجتماعي : يلاحظ ان التغييرات التي طرأت على نظام ملكية الأرض - خاصة في العصرين الروماني والبيزنطي - لم تنته الى نقل المجتمع الى نمط اقتصادي اجتماعي جديد، ولم تؤد

Meinardus, *Christian Egypt: Ancient and Modern*, pp. 217-220.

(٦٤)

(٦٥) ابريس حبيب المصري، قصة الكنيسة القبطية من ٤٣٥ - ٩٤٨ م، ط ٣ (الاسكندرية: [د.ن.]،

١٩٧٩)، ج ٢، ص ٣١٨ - ٣٢٠.

(٦٦) مراد كامل، وصلة الادب الحبشي بالادب القبطي، في: رسالة مارينا العجايب في عيد النبروز

(الاسكندرية: جمعية مارينا العجايب، ١٩٤٧)، ص ٦.

(٦٧) المصدر نفسه، ص ٦.

بالتالي الى بلورة القوى الاجتماعية التي تستطيع ان تقيم دولتها المستقلة في مواجهة بينزنة. فالملكيات الكبيرة لم يشكل اصحابها طبقة «وطنية». فكان معظمهم من الاغريق واقليتهم كانوا من المصريين المتأخرين. وهؤلاء وأولئك اندمجوا بقدر أو بآخر مع البيروقراطية المحلية التي كانت تتبع الدولة البيزنطية في النهاية. واما اصحاب الملكيات الصغيرة والصناع وصغار التجار فكان الطريق امامهم مسدوداً لتكوين نوع من التراكم الرأسمالي يدفع في اتجاه تجاوز نمط الإنتاج السائد. ذلك ان الدولة لاحقتهم بالضرائب وسياسة خفض سعر العملة بما جلب الخراب على صغار الملاك^(٦٨).

اما المقاومة الضارية التي أبداها الفلاحون عموماً وبوجه خاص في الإقليم الطيبي فقد أنتجت حلولاً ذاتية ذات صبغة طوباوية قوية. لقد تمثلت هذه المقاومة في وقت من الأوقات في نزوح عشرات الآلاف من الفلاحين الى الالتحاق بالاديرة. ومن الصحيح انه قامت حول بعض الاديرة تنظيمات غنية: تملك الأرض والماشية والمخازن وتمارس الصناعات الحرفية المختلفة. لكن افراد هذه المجتمعات كانوا يمثلون ليس فقط هؤلاء الذي اختاروا حياة النسك والتأمل وإنما أيضاً جموع الفلاحين العاجزين عن دفع الضرائب فهجروا قراهم تخوفاً من عسف السلطة. فهؤلاء شكلوا الظاهرة التي عرفت في ذلك الوقت بالفلاحين المارقين (Anachorete) للأقاليم التي كانوا يعيشون فيها^(٦٩). وفي النهاية لم يكن من الناحية الواقعية ثمة أفق امام حركة الديرية في توجهاتها الاقتصادية الاجتماعية تلك، لا لأن هجرة الفلاحين من ارضهم هبطت بمستوى الانتاج الزراعي فحسب، وإنما أيضاً لأن تجمعاتهم تركزت في مناطق منعزلة بطبيعتها، فلم تستطع بالتالي - وما كان ذلك في الامكان - ان تتجاوزها لتكون نظاماً يغطي مصر كلها. ومن هنا كانت مسالك تطوير المجتمع على طريق التقدم والازدهار مغلقة تماماً. وكانت أكثر انغلاقاً في وجه الناس الفقراء الذين تشبعوا بفكرة ان الحياة الدنيا هي مصدر الخطيئة وهي ساحتها.

وهذا ينقلنا الى العامل الثاني، ويتعلق بالايديولوجية التي اخذت عناصرها تتجمع منذ وقت مبكر بعد انتشار المسيحية. وهنا يمكن ان يشار - بوجه عام - الى انه كان هناك تياران في صفوف الأغلبية القبطية التي تبنت عقيدة الطيعة الواحدة: تيار المدينة (الاسكندرية) ومثله في الاساس علماء مدرسة اللاهوت المسيحية. فهؤلاء أدركوا الأخطار الناجمة عن توظيف العلماء الوثنيين للفلسفة في نقد المسيحية والهجوم عليها. ومن هنا نشأ الاتجاه الذي يجذ ادخال الفلسفة والعلوم المرتبطة بها في برامج المدرسة المسيحية. غير أن هذا التوجه

(٦٨) سعد، تاريخ مصر الاجتماعي الاقتصادي في ضوء النمط الآسيوي للإنتاج، ص ١١٨ - ١١٩.

(٦٩) S. Donadini, «Egypt under Roman Domination», in: G. Mokhtar, ed., *General History of Africa: Ancient Civilisations of Africa* (Paris: UNESCO; California: Heinemann, 1981), vol. 2, pp. 220-221.

الذي كان في طليعته اكليمنضس السكندري واوريجانوس ما لبث ان تعرض لهجوم متزايد الشدة من قبل الكنيسة. فيذهب بعض الباحثين الى ان بطريرك الكنيسة المصرية القديس بطرس (٣٠٢ - ٣١١ م) اصدر حَرماً ينص على ان «كل ما يأتي عن طريق الفلسفة اليونانية انما هو غريب عن اولئك الذين يريدون ان يعيشوا في المسيح في تقى وورع»^(٧٠) بل ان اوريجانوس الذي درس الفلسفة والعلوم الانسانية ليستخدمها في فهم الكتاب المقدس تعرض للاضطهاد من قبل البطريك ديمتريوس. فقد كان يؤخذ على اوريجانوس انه «كان يعيش كمسيحي ولكن كان يفكر كيوناني»^(٧١). وعندما تولى البطريك ثيوفيلس (٣٨٥ - ٤١٢ م) أخذ على عاتقه مهمة القضاء على الوثنية، وهو الأمر الذي أدى الى تدمير رموزها الممثلة في السرابيوم ومكتبته. ففر كثيرون من رجال العلم والفلسفة من الاسكندرية^(٧٢)، حتى لقد ذهب بعض الباحثين الى انه ليس هناك دليل على ان الموزايون والمكتبة بقيا بعد القرن الخامس^(٧٣).

غير أن هذه الاحداث وغيرها كشفت عن اتجاهات التيار الفكري الأخير والمعبر بالأساس عن ايديولوجية الفلاحين، ونعني به تيار «الديرية». عندما طرح نفسه في مواجهة الهلينية بكل ما تعنيه، وبكل ما يتصل بها من الفلسفة والعلم الرياضي والفلك والطب وغيرها. وهي العلوم التي كانت قد شهدت ازدهاراً مرموقاً في الاسكندرية، وأسهم في تطويرها علماء من بينهم اقليدس وأرخيدس، وثيوفراستوس^(٧٤).

فهنا يكمن في اعتقادنا مأزق النهضة القبطية. ذلك انه كان حتماً - ومفهوماً - أن يرفض القبط نمط الحياة الهليني الذي كان يفرض على المصريين استخدام اللغة اليونانية والدخول في عبادات الرومان الوثنية ومحاكاة فنونهم وأعرافهم لكن اتجاهات الرفض تضمنت فوق ذلك عزوفاً عن تمثل، وبالتالي عن إعادة ابداع، ما هو نافع من العلوم والمعارف ومناهج البحث.

ولكن إذا صح ان لهذا الأمر دلالة فهي ان المصريين لم يكن ينقصهم التصميم العنيد على حماية هويتهم الثقافية. وهذا هو الشق الأول من شروط تجديد اي حضارة. غير انه لم يتح لهم الشق الآخر الذي يتمثل في توظيف سلاح المعرفة والعلم للخلاص من نير الحكم الأجنبي. وربما فسر هذا ظاهرة اجتماعية لفتت انظار بعض الباحثين في التاريخ القبطي فدعتهم الى أن يلاحظوا انه: «لم نسمع طوال الحكم البيزنطي أن أحداً من أبناء الشعب النابيين ظهر

(٧٠) شكري، «المسيحية وما تدن به للاقباط»، ص ٦٩ - ٧٠.

(٧١) المصدر نفسه، ص ٦٩ - ٧٠.

(٧٢) العبادي، مصر من الاسكندر الأكبر الى الفتح العربي، ص ٣٠٢.

(٧٣) H. Riad, «Egypt in the Hellenistic Era», in: Mokhtar, ed., *General History of Africa: Ancient Civilisations of Africa*, pp. 195-196.

(٧٤) المصدر نفسه، ص ١٩٠ - ١٩١.

لينقذ البلاد من براثن الاستعمار الأجنبي، أو يحد من نشاطهم الهذام أو يطالب بأحقته في «الحكم»^(٧٥). أما القيادات الدينية فما كان في وسعها ان تحل مشكلة القيادة المؤهلة للخروج بالمجتمع من ازمته، فالبطريك وقد سلمه الشعب قيادته كان يمنعه مركزه الديني وكرامته الوطنية من الخضوع لارادة الاباطرة، ولكنه كان مضطراً الى مسايرتهم^(٧٦).

وعندما دخل القبط القرن السابع الميلادي كانت أزمة المجتمع قد استعصت على الحل. وهنا حاول الامبراطور هرقل (٦١٠ - ٦٤١ م) ان يعيد الوحدة الى جسم الامبراطورية الممزقة. فطرح مذهباً دينياً جديداً هو «المونوثلية»^(٧٧)، وحاول ان يفرضه فرضاً على كنيسة الاسكندرية وانطاكية، غير أن محاولته اخفقت. فلجأ الى استخدام اشد العنف. هنا دخلت مصر في الفترة التي سبقت الفتح العربي بسنوات قليلة والتي يسميها بعض المؤرخين «عهد العذاب الاعظم»^(٧٨). وفي هذا العهد أجبر البطريك بنيامين الأول (٦٢٣ - ٦٦٢ م) على ترك كرسيه وتخفى قرابة عشر سنوات وتشرّد الاساقفة والقسوس وأرغم الكثيرون من الاهالي - بما في ذلك عدد من رجال الدين - على التنكر لعقيدتهم.

وحدث هذا كله في وقت احتدم فيه سخط الشعب، واختل الأمن وتردّت التجارة والصناعة. وكانت هذه الاحوال كلها باعاً للمصريين على الترحيب بالمرب، يحدوهم الأمل في ان يتمتعوا بحياة فيها راحة وطمأنينة^(٧٩).

(٧٥) كامل، حضارة مصر في العصر القبطي، ص ٢٦.

(٧٦) المصدر نفسه، ص ٢٦.

(٧٧) حاول هرقل عندما اعلن المونوثولية مذهباً رسمياً عام ٦٢٢ م ان يتجاوز جوهر الخلاف بين اصحاب مذهب الطبيعة الواحدة واصحاب مذهب الطبيعتين، وقام مذهبه على وحدة الميثيتين الالهية والانسانية في المسيح. انظر:

Art.: «Christology», in: John R. Hinnels, ed., *The Penguin Dictionary of Religions* (Harmondsworth, Eng.: Penguin Books, 1984).

(٧٨) بلتر، فتح العرب لمصر، ص ١٦٢ - ١٦٩.

(٧٩) كامل، حضارة مصر في العصر القبطي، ص ٢٣.

الفصل الثالث تكوين مصر العربية

تكونت مصر العربية خلال القرون الأربعة أو الخمسة الأولى للهجرة تحت تأثير ثلاثة متغيرات كبرى هي :

- أ - هجرات القبائل العربية المتتابعة والممتدة والمكثفة.
 - ب - دخول الغالبية العظمى من المصريين (القبط) في الدين الإسلامي .
 - ج - تحول سكان مصر كلهم ، مسلمين ومسيحيين ، من اللغة القبطية الى اللغة العربية .
- إن هذه المتغيرات الرئيسية تفاعلت فيما بينها ومارست تأثيرها الحضاري الحاسم ، ولكنها تفاعلت في الوقت نفسه - كما جرى تشكيلها - في مجتمع له تاريخه وأنساقه الاقتصادية والاجتماعية والثقافية ، وفي بلد ذي موقع وموضع متميزين .

أولاً : الهجرات العربية

على الرغم من أن فتح العرب لمصر ، مثل نقلة كيفية في تاريخ الهجرات العربية إلى مصر ، إلا أن هذا لا ينبغي أن سكان شبه الجزيرة - حتى قبل أن يسموا عرباً - كانوا على اتصال بشعب مصر منذ زمن يسبق عصر قيام الأسر الفرعونية . فعندما كان البحر الأحمر بحيرة يتصل طرفها الجنوبي بالقارة الافريقية ، ثم بعد أن أدت التغيرات الجيولوجية الى انفصال ذلك الطرف ، ظلت الأجناس العربية تعبر الى مصر والسودان وذلك قبل مجيء الاسلام بزمن طويل^(١) وفي أوائل عصر الاسر دخل العرب مصر في أعداد كبيرة عن طريق

(١) Harold Alfred MacMichael. *A History of the Arabs in the Sudan and Some Account of the People Who Preceded Them and of the Tribes Inhabiting Darfur*, 2nd. ed., 2 vols. (London: Cass; New York: Barnes and Noble. 1967), vol. 1, p. 5.

ساحل أريتريا واستقروا فيها^(٢). كما أن الاسر المصرية الغازية التي عادت «حورس» كانت عربية ودخلت مصر عن طريق مصوِّع^(٣). وفيما يتعلق بالبحر الأحمر - كطريق للهجرات العربية - فقد قامت شواهد ملموسة على مدى التجانس بين العروق القاطنة على جانبي هذا البحر، كما نشأت علاقات وثيقة بين السكان^(٤). ولقد شكلت سيناء أيضاً مدخلاً هاماً ورئيساً من مداخل هجرة القبائل البدوية ومن بينها القبائل العربية. ومعلوم أنه كانت ثمة فروق جلية بين مجتمع المصريين، الزراعي المستقر، وبين مجتمعات البدو. لكن من الباحثين من يذهب الى نتيجة مؤداها وأنه وإن كان لم يترتب تغيير جوهري على تكوين السكان بسبب الهجرة المستمرة من جزيرة العرب، إلا أن هذه الهجرات لم تنقطع في وقت من الأوقات^(٥). وأن الدليل على هذا أن لغة المصريين القديمة قد انطبعت بالطابع السامي في وقت متقدم جداً^(٦). ويرتب أصحاب هذا الرأي نتيجة أخرى: وهي أن عروبة مصر ليست ظاهرة حديثة ولا ترجع إلى عهد الفتوح الاسلامية، بل ترجع الى ما قبل التاريخ المسجل المكتوب^(٧). ولكن حتى إذا لم نشأ القول بأن المصريين القدماء عرب، فإن عوامل الامتزاج قد عملت بينهم^(٨). وعلى أية حال يذهب بعض الباحثين الى أنه كان قد غمّا على أطراف الحضبة العظيمة التي نسميها بلاد العرب الكبرى، والتي يشكل بحر الرمال قسمها الأوسط، العنصر السامي الذي تربطه صلة قرابة لصيقة بالعنصر الحامي الذي استوطن افريقيا الشمالية^(٩)، وإن ما تركه عصر الاسرات الفرعونية من نقوش وكتابات تثبت أن العرب كانوا - في حدود العام ٢٠٠٠ ق م - يسكنون الصحراء العربية والشاطئ الأعلى للنيل، واستوطنوا جبال سيناء والمنطقة الصحراوية الممتدة بين مصر وفلسطين^(١٠). أما علاقتهم بسكان مصر فقد اتخذت احياناً شكل الغارات على الأرض الزراعية، واتخذت في أحيان أخرى صورة الاستقرار - السلمي والعلاقات التجارية - وكان نوع هذه العلاقة تحدده قوة الدولة المصرية المركزية أو ضعفها. ففي عصر انتشار الاقطاع ملأ العرب الدلتا الى أن أجلاهم عنها أمراء هناسيا الأقوياء. وعلى عهد رمسيس الثاني تدفق العرب فملأوا وادي طميلات والمدن المصرية^(١١).

(٢) المصدر نفسه، ج ١، ص ٤.

(٣) المصدر نفسه، ج ١، ص ٤.

(٤) المصدر نفسه، ج ١، ص ٤.

(٥) محمد عوض محمد، الشعوب والسلالات الافريقية، سلسلة دراسات افريقية، ١ (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٦٥)، ص ٣٣٠ - ٣٣٢.

(٦) المصدر نفسه، ص ٣٣٠ - ٣٣٢.

(٧) المصدر نفسه، ص ٣٣٠ - ٣٣٢.

(٨) المصدر نفسه، ص ٣٣٠ - ٣٣٢.

(٩) A. Moret et G. Davie, *Des Clans aux émires* (Paris: Albin Michel, 1923), p. 220.

(١٠) المصدر نفسه، ص ٢٢٢.

(١١) عبد الله خورشيد البري، القبائل العربية في مصر في القرون الثلاثة الأولى للهجرة (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٦٧)، ص ٣٣ - ٣٤.

وبلاحظ أنه بعد ذهاب آخر أسرة من الفراعنة، وبجيء غزاة من الفرس واليونان والرومان لم ينقطع اتصال مصر بالعمق العربي. وعلى العكس من ذلك نمت العلاقات المصرية العربية تحت تأثير عاملين أحدهما: التوسع الامبراطوري لكل من أثينا وروما في شرق البحر الأبيض المتوسط. وثانيهما: قيام وازدهار عدد من الدويلات العربية التجارية في شمال الجزيرة العربية. ففي القرن السادس قبل الميلاد قامت دولة مزدهرة للأنباط عاشت أربعمئة عام وكان مركزها سيناء^(١٢). وكان العصر البطلمي معاصراً لقيام تلك الدويلات العربية، وقامت إذ ذاك صلات قوية استمرت ثلاثة قرون^(١٣). ذلك أنهم أقاموا معابد لهم في مصر بالقرب من الفرما. وبعد زوال ملكهم استقرت جماعات منهم على ضفاف النيل وفي الصحراء الغربية^(١٤).

وثمة روايتان من القرنين الأول والثاني للميلاد إحداهما لجغرافي يوناني هو «سترابون» والأخرى لمؤرخ روماني هو «يلينوس». وفي الروايتين أن العرب تكاثروا على الحدود الغربية من البحر الأحمر حتى شغلوا ما بينه وبين النيل في أعالي الصعيد، وحتى أصبح نصف سكان مدينة قفط منهم، وكانت لهم جمال ينقلون عليها التجارة والناس بين البحر والنيل^(١٥).

وفي العصر الروماني أيضاً، وفيما يتعلق بمملكة تدمر، فقد استطاع أذينة، سيد هذه المملكة وقائد جيوش روما في الشرق، أن يسط نفوذه بصورة رسمية على مصر. وفي القرن الثالث للميلاد وليت زنوبيا (الزباء) الملك من بعده. فتحدت روما وغزت مصر وحكمتها لفترة قصيرة، ونودي بابنها ملكاً على البلاد^(١٦).

وتأسيساً على ما تقدم، لا جزم أن يذهب بعض الباحثين الى أن القرون الأربعة أو الخمسة الأولى التي سبقت انتشار الاسلام خارج شبه الجزيرة العربية، كانت بمثابة المرحلة التحضيرية لتعريب اقليم الشرقية في مصر^(١٧)، فقد بلغ تركيز القبائل الرحل في شرق الدلتا حداً دعا الادارة الحكومية إلى تسمية هذا الاقليم باسم «الاقليم العربي»^(١٨).

(١٢) فيليب حتي، ادورد جرجي وجبرائيل جبور، تاريخ العرب، ط ٥ منفحة (بيروت: دار غندور للطباعة والنشر، ١٩٧٤)، ص ١٠٣ - ١٠٧.

(١٣) البري، المصدر نفسه، ص ٣٤.

(١٤) عبد المجيد نعمان عابدين، البيان والاعراب عما بأرض مصر من الأعراب للمقريزي، مع دراسات في تاريخ العروبة في وادي النيل، تحقيق عبيد المجيد نعمان عابدين (القاهرة: عالم الكتب، ١٩٦١)، ص ٨١ - ٨٢.

(١٥) Abbas M. Ammar, *The People of Sharquia: Their Racial History, Physical Characters, Demography and Conditions of Life* (Cairo: Société de géographie royale d'Egypte, 1944), p. 37.

(١٦) حتي، جرجي وجبور، تاريخ العرب، ص ١١٢ - ١١٤.

(١٧) Ammar, Ibid., p. 21.

(١٨) المصدر نفسه، ص ٤.

وهذا الاقليم العربي (Arabian Nome) هو «أرابيا» في اليونانية، كما عرفه القبط تحت اسم «نوابيا» أو «طرابيا». وجاء ذكره في قائمة الكور التي أوردها المقريزي في خططه تحت اسم «طرابية». حول =

ولم يكن العرب غير معروفين في جهات أخرى من مصر المسيحية. ففي عام ٦١٠ م كانت لهم جالية في الاسكندرية^(١٩). وقبل مجيء العرب المسلمين أقطع حاكم مصر بعض نصارى غسان منطقة تنيس^(٢٠). ومنذ فجر المسيحية استقرت كل من كهلان والقبائل المنحدرة من قحطان في الجزء الشمالي الشرقي من مصر وشكلت ركيزة تعريب اقليم الشرقية. وتعتبر قبائل جزام ولخم أهم فروع طي المؤثرة في الجهات الشمالية والجنوبية من هذا الاقليم^(٢١).

وبعد فتح مصر شهدت البلاد مرحلة جديدة ونشطة من هجرات القبائل العربية، جاءت أصولها من الجزيرة العربية. وبدأت موجات المهاجرين في القرن السابع الميلادي وتوالى حتى القرن الثالث عشر^(٢٢). ولدينا هنا خمس موجات رئيسية:

- واحدة جاءت مع الفتح وضمت فيما ضمت أعداداً كبيرة من العرب المسيحيين^(٢٣).
- الثانية جاءت بمقتضى سياسة مخططة من خلفاء بني أمية^(٢٤).
- الثالثة كانت على عهد الخليفة العباسي المتوكل^(٢٥).
- وشهد العصر الفاطمي الموجة الرابعة الكبرى حين وفدت من المغرب قبائل البربر تحمل انساباً عربية، وجاءت من الشرق دفعات أخرى كبيرة من العرب^(٢٦).
- وفي القرن السادس الهجري تمثلت الهجرة الخامسة في مساعدة صلاح الدين الأيوبي بعض العشائر العربية على أن تستقر في الحوف الشرقي مكافأة لها على اشتراكها في قتال الصليبيين^(٢٧).

ولقد يتعذر علينا في حدود المساحة المتاحة لهذا الفصل أن نقدم خريطة تفصيلية لمنازل

== هذا الموضوع، انظر:

Jean Maspéro et Gaston Wiet, *Matériaux Pour servir la géographie de l'Egypte*. 1ère série (Le Caire: Institut français d'archéologie orientale du Caire, 1919), pp. 119-120.

(١٩) البري، القبائل العربية في مصر في القرون الثلاثة الأولى للهجرة، ص ٣١.

(٢٠) تقي الدين ابو العباس احمد بن علي المقرئ، كتاب المواظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار المعروف

بالخطط المقرئية (بيروت: دار صادر، [د. ت.])، ج ١، ص ١٧٧.

Ammar, *The People of Sharquia: Their Racial History, Physical Characters, Demography and Conditions of Life*, p.23.

(٢٢) المصدر نفسه، ص ٢٥ - ٢٦.

(٢٣) المصدر نفسه، ص ٢٥ - ٢٦.

(٢٤) المصدر نفسه، ص ٣٠.

(٢٥) محمد كامل حسين، ادبنا العربي في عصر الولاة (القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٦١)، ص ٢٨.

(٢٦) عابدين، البيان والاعراب عما بأرض مصر من الاغراب للمقرئ، مع دراسات في تاريخ العروبة في

وادي النيل، ص ١١٧ و ١٣٢ - ١٣٣.

(٢٧) المصدر نفسه، ص ١١٧.

القبائل العربية التي انتشرت في كل أنحاء مصر، في الريف والمدن، وفي الثغور والصحاري. ومن ثم نكتفي بالإشارة إلى أنه في خلال القرون الثلاثة الأولى للهجرة بلغ مجموع القبائل العربية وبطونها التي وفدت إلى مصر وأقامت بها ٢٤٤ قبيلة وبطناً: منها ٦٠ قبيلة وبطناً من عدنان و١٧٢ قبيلة وبطناً من قحطان، هذا غير عدد آخر من التجمعات الخاصة والقبائل المجهولة^(٢٨).

ثم نضيف أنه قد تم تعزيز أعداد المهاجرين تحت تأثير طائفة من العوامل السكانية (الديموغرافية) والثقافية والاجتماعية والسياسية:

- فلقد كانت معدلات زيادة النسل مرتفعة في صفوف القبائل المهاجرة^(٢٩).
- وكان الولاة الذين يعيّنهم الخلفاء على مصر يأتون إليها في حشد كبير من أبناء قبائلهم وذلك تقوية لأنفسهم بعصبيتهم. كما درج بعض الخلفاء على تعزيز عدد المهاجرين بما سمي بعملية «اللاحق»^(٣٠).

- واستمر عدد المقاتلة يزداد في الثغور. وثمة تقدير بأن عدد العرب المهاجرين إلى مصر قد تضاعف سبع مرات في أقل من نصف قرن^(٣١).

ويقدر بعض الباحثين أن الهجرات العربية بلغت أوجها عبر ساحة زمنية تمتد بين القرن السابع الميلادي (الأول للهجرة) وبين القرن الثالث عشر الميلادي (السابع الهجري)، وأنه ابتداء من القرن الرابع عشر الميلادي (الثامن للهجرة) توقف سيل الهجرات. وأن ذلك كان سياسة متوقعة بعدما لم تعد تحكم مصر - من الناحية الفعلية - حكومات عربية^(٣٢).

على أن هذا، لم يحل، مع ذلك، دون أن يقرر هؤلاء الباحثون أن عامل الهجرات العربية هو أهم عوامل تعريب مصر^(٣٣) ذلك أنه مع تسليمنا بأهمية العوامل التي سبقت الإشارة إليها في تعظيم أثر متغير الهجرات العربية وهي العوامل التي شكلت زيادة كمية في أعداد العرب الذين استقروا في مصر. إلا أن ثمة عوامل أخرى لعبت دورها في التمهيد لامتزاج العرب بأهل مصر: فيمكن أن نشير إلى أن نظامي الارتباج والضيافة مثلاً أول نزول لجنود الجيش العربي إلى الريف. وفيما يتعلق بالضيافة فقد كان من حق العرب - بمقتضى معاهدة

(٢٨) البري، القبائل العربية في مصر في القرون الثلاثة الأولى للهجرة، ص ٢٩.

(٢٩) المصدر نفسه، ص ٧٤.

(٣٠) المصدر نفسه، ص ٥٣.

(٣١) المصدر نفسه، ص ٥٣.

Ammar, *The People of Sharquia: Their Racial History, Physical Characters, Demography and Conditions of Life*, p.20.

(٣٣) المصدر نفسه، ص ٢٠.

الصلح أن يتزلوا ضيوفاً على المصريين. وتحدد مدة الضيافة بثلاثة أيام مفروضة عليهم^(٣٤).

ولكن يبقى بعد ذلك أن ثمة عوامل رئيسية ومحددة هي التي حسمت قضية استيعاب الهجرات العربية وامتزاج المهاجرين بأهل البلاد الأصليين من ذلك:

أ - ارتباط القبائل العربية بالأرض الزراعية ودخولهم في زمرة من يحرثون ويزرعون من أهل الريف. ففي زمن الخليفة هشام بن عبد الملك أخذ العرب القادمون يتخلون بالتدريج عن سياسة الترفع عن الاختلاط بالأهالي والاشتغال بالزراعة^(٣٥). ومنذ المائة الأولى للهجرة كثر انتشار المسلمين بقرى مصر ونواحيها^(٣٦)، وفي مستهل القرن الثاني للهجرة اهتم الخلفاء الأمويون بتعزيز مواقع العرب في ريف مصر ليوажوها انتفاضات القبط التي بدأت أولها في الصعيد عام ١٠٧ هـ^(٣٧). ومن التطورات السياسية التي عجلت بانصهار القبائل في المجتمع المصري ما حدث أيام العباسيين عندما أمر الخليفة المعتصم باسقاط من في الديوان من العرب وقطع أعطيائهم، فتم ذلك. وكان أن اضطر العرب الى الانتشار في الريف والاختلاط بالمصريين والتزوج منهم، وإلى الاشتغال بالزراعة والصناعة وغيرها من الأعمال التي كانوا يترفعون عنها. وكان هذا الاختلاط مما ساعد على انتشار الاسلام بمصر وتعريبها^(٣٨).

ب - وكان نظام الموالي من العوامل التي ساعدت على امتزاج العرب بالفلاحين. ففي بيئة قبلية تتمسك بمفاهيم النسب، كان على غير العربي إذا لم يسلم أن يرتبط بشخص أو جماعة ليجد مكاناً في المجتمع^(٣٩). واستمرت مفاهيم الولاء في صدر الاسلام واتسع نطاقه. وساعد الولاء على انتشار العربية، وعلى توسيع التعريب لأنه أدى في بعض الأحيان إلى الاندماج في

(٣٤) لمزيد من التفصيل عن حق المقالة في النزول ضيوفاً على أهل الريف، انظر: فاطمة مصطفى عامر، استضافة الجيوش الاسلامية اثناء الفتوحات الاسلامية (القاهرة: دار العلوم للطباعة، ١٩٧٨)، ص ١١ و ١٤. انظر أيضاً: البري، القبائل العربية في مصر في القرون الثلاثة الأولى للهجرة، ص ٤٦ - ٤٧ و ٥٠ - ٥١.

(٣٥) سيدة اسماعيل الكاشف، مصر في فجر الاسلام: من الفتح العربي الى قيام الدولة الطولونية (القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٤٧)، ص ٢٤٨ - ٢٥٠.

(٣٦) المصدر نفسه، ص ٢٥١. انظر أيضاً: المقرئ، كتاب المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار المعروف بالخطط المقرئية، ج ١، ص ٨٠.

(٣٧) الكاشف، المصدر نفسه، ص ٢٥١.

(٣٨) سيدة اسماعيل الكاشف، عبد العزيز بن مروان، سلسلة اعلام العرب، ٧٠ (القاهرة: الهيئة المصرية

للعامة للتأليف والترجمة والنشر، [د. ت.]]، ص ١٤٩.

(٣٩) عبد العزيز الدوري، «الاسلام وانتشار اللغة العربية والتعريب»، ورقة قدمت الى: القومية العربية والاسلام: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية (بيروت: المركز، ١٩٨١)، ص ٦٦.

الجماعة العربية^(٤٠) وقد سعت مجموعات من القبط الذين أسلموا الى الافادة من هذا النظام، فارتبطت بالقبائل العربية. وارتبط الولاء في الأساس بالنظم السائدة بالفلاحة والأرض. وانتهى هذا النظام إلى أن اصطلح «عربي» لم يعد مقصوراً على العرب الذين ترجع أصولهم إلى شبه الجزيرة فحسب، بل امتد ليشمل الفلاحين الذين انتسبوا إلى هذه القبيلة العربية أو تلك. وقد أسهم هذا النظام في اضعاف الحواجز الاجتماعية التي كانت تعرقل اختلاط العرب بالمصريين. وكما أدى التحاق الفلاحين بالقبائل العربية إلى اسقاط حاجز الزواج بين العرب والفلاحين، فقد أدى نجاح بعض القبائل العربية في استقرارها على الأرض - والمثل البارز هنا عرب اقليم الشرقية - وفيما بعد نزول قبيلة الهوارة بالبحيرة على أيام الفاطميين ثم نزوحهم إلى الصعيد الأعلى في عهد السلطان الظاهر برقوق - نقول أدى هذا كله إلى ذوبان عناصر عربية عديدة في كتلة أهل الريف^(٤١). كما أن تسمية عرب القبائل بالموالي أخذت تذوب وتختفي مع اختفاء أنساب القبائل بعد أن ظلت هذه التسمية قائمة إلى القرنين الثالث والرابع للهجرة^(٤٢).

ج - وإذا صحَّ أن الريف المصري كان المستودع الرئيسي لعملية التعريب فقد كان للمدينة العربية الإسلامية أيضاً دور مهم، وذلك على الرغم من أننا نجد أنفسنا هنا أمام نشاط اقتصادي تجاري بالدرجة الأولى. وهنا يشار في العادة إلى مدن رئيسية كالفسطاط والجزيرة وقوص وأسوان. فمن ناحية كانت هذه المدن الرئيسية بمثابة مراكز الاتصال الثابتة بين مصر وبين العمق العربي في شبه الجزيرة. ومن ناحية ثانية كانت هذه المدن مركز الأسواق الرئيسية للتجارة يقد إليها أهل الريف لبيع محصولاتهم وصناعاتهم الصغيرة. وفي إطار المدينة نشأت علاقات متشعبة اقتصادية ولغوية بين أهل الريف مسيحيين ومسلمين^(٤٣). ومن ناحية ثالثة فرضت هذه العواصم نفسها كعواصم للثقافة العربية الإسلامية.

وإذا أخذنا مثلاً لذلك مدينة أسوان في العصور الوسطى فسوف نجد أن فيها استقر القحطانيون والعدنانيون ببعض أصولهم وفروعهم. ونزحت إليها قبائل أخرى كان أشهرها بنو ريبة التي جاءت في القرن الثالث الهجري، واحتلت مكاناً خاصاً في تاريخ المدينة. فقد دخلت في حروب مع قبائل البجة، ثم انتهى الصراع بين هذه القبائل والنازحين العرب إلى

(٤٠) المصدر نفسه، ص ٦٧.

(٤١) Ammar, *The People of Sharquia: Their Racial History, Physical Characters, Demography and Conditions of Life*, p. 37.

(٤٢) سيدة اساعيل الكاشف، احمد بن طولون، سلسلة اعلام العرب، ٤٨ (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر، ١٩٦٥)، ص ٣ - ٤.

(٤٣) الدوري، «الاسلام وانتشار اللغة العربية والتعريب»، ص ٧٣.

نوع من التعايش والاختلاط^(١١١)، كما نقلت ربيعة الدماء العربية الى النوبيين في مقاطعة النوبة الشمالية، وصارت سلالتهم تعرف في الوقت الحالي بالكنوز^(١١٢).

على أن امتزاج العرب بغيرهم في اسوان لم يكن مجرد امتزاج بين العروق والأجناس وإنما اندرج في المسار الحضاري العام للمجتمع. دليلنا على ذلك الحفريات التي أجريت في جبانة أسوان التي تضم شخصيات تدل شواهد قبورهم على أنهم ينتمون إلى جنسيات مختلفة. وقد أوضحت معظم الشواهد أن اسم المتوفى كان يتبع باسم قبيلته في خلال القرنين الأولين للهجرة. ومنذ القرن الثاني كانت الشواهد تشير إلى أن انتساب المتوفى أخذ ينتقل من العائلة إلى الوطن. أما في غضون القرن الثالث الهجري وما يليه، فقد جاءت الشواهد - كقاعدة عامة - خلواً من ذكر قبيلة المتوفى أو الاقليم الذي ينتمي إليه، وبدلاً من ذلك جاء اسم المتوفى مضافاً إليه نوع المهنة التي مارسها في حياته: الخياط والعطار والنجار، وهكذا^(١١٣).

وإذا جاز لنا أن نلخص في عبارات عامة مآل الهجرات العربية التي ارتبطت بمجيئها بتعريب مصر أمكن القول:

١ - ان الغالبية الكبرى من أبناء القبائل العربية قد خضعوا، إن في الريف أو في المدينة، لعملية حتمية من الاستيعاب والتمثل في المجتمع. حتى إذا جاء القرن الخامس عشر الميلادي (التاسع للهجرة) استهل المقرئ كتابه عن العرب الذين هاجروا الى مصر بقوله:

«اعلم أن العرب الذين شهدوا فتح مصر قد أبادهم الدهر، وجهلت أحوال أكثر أعقابهم. وقد بقيت من العرب بقايا بأرض مصر. فمن بقي.. الخ»^(١١٤).

٢ - وان العرب كقبائل وأفراد قد اختفوا بعد أن نقلوا دفعة كبيرة من دمائهم الى شعب مصر فكانت الهجرة العربية «دون مبالغة أو تهوين من شأنها أهم وأخطر إضافة - ولا نقول بالضرورة تغيير أو تعديل - إلى تكوين الدم المصري برمته»^(١١٥).

وعندما جاء المهاجرون العرب الى مصر، وجدوا أن ملكية الأرض تؤول في نهاية الأمر

(٤٤) محمود محمد الحويري، اسوان في العصور الوسطى (القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٠)، ص ٢٤٥ - ٢٤٦.

(٤٥) المصدر نفسه، ص ٢٥٣.

(٤٦) المصدر نفسه، ص ٢١٣.

(٤٧) البري، القبائل العربية في مصر في القرون الثلاثة الأولى للهجرة، ص ٥٦.

(٤٨) جمال حمدان، شخصية مصر: دراسة في عبقرية المكان (القاهرة: عالم الكتب، ١٩٨١)، ج ٢،

٢٩٦. هذا وينحود حمدان في دراسته لانتروبولوجية الهجرة الى رفض اتجاهين في تقييم اثر الهجرات العربية: الاتجاه الاول يبالغ بمبالغة مفرطة في اثرها ووزنها، اما الثاني فيبالغ مغالاة شديدة في التقليل من خطرها ونتائجها. لمزيد من التفصيل، انظر: المصدر نفسه، ص ٢٩٥ - ٢٩٨.

- ومن الناحية القانونية - الى الدولة. ويلاحظ أنه في العقود الأولى التي أعقبت الفتح لم يُنَزَّ تناقض بين المهاجرين وبين القبط حول هذه القضية. ذلك أن الخليفة عمر بن الخطاب قرر أن تكون أرض مصر فيئاً للمسلمين ورفض أن توزع على المقاتلة وبذلك أبقي رقبه الأرض في يد الدولة^(١١٠). وفي ظل هذا الوضع الجديد، ومع ضرب الاقطاع البيزنطي، نفترض أن يكون قد عاد شيء من الاستقرار الى المشتريات القروية.

غير أن الخلاف على ملكية الأرض سرعان ما ذرَّ قرْنُهُ؛ ذلك أنه على الرغم من أن الاسلام وحَّد العرب في أمة واحدة، إلّا أن هذه الوحدة استمرت تحمل في داخلها تكوينات اجتماعية سابقة على الاسلام، من البدو وفقراء الفلاحين والرعاة والعيبد وأثرياء التجار. ومع ازدهار التجارة الذي اقترن باتساع متسارع وهائل في رقعة الأراضي المفتوحة تحولت الغنائم التي وزعت على المقاتلة لتصبح مصدراً للتراكم ولتكوين ثروات خاصة. ومع رمسوخ التبادل النقدي ظهرت أشكال متعددة من ملكية الأرض. ومنذ النصف الثاني من القرن الأول بدأت تنمو قطاعات وإن اختلفت عن غط الاقطاع الأوروبي^(١١١)، وجرى تنظيم شراء الأرض وتأجيرها. وحاول الخليفة عمر بن عبد العزيز أن يوقف هذه العملية. لكن الأمور عادت تسير في مجراها بعد وفاته. وعادت البنى الاقطاعية تُطَلَّ من جديد في العصر العباسي^(١١٢). ويقرر بعض الباحثين أن نشاط الملاكين العرب الذي اتجه إلى ادارة املاكهم والاشراف على زراعتها وما تطلبه هذا كله من جلب الفلاحين لزراع الأرض قد أدى الى خلخلة المجتمعات القروية^(١١٣).

على أن البنى الإقطاعية التي قامت كانت على نوعين: اقطاع استغلال واقطاع زكاة. وهذا يعني أن الشكل الغالب أن ملكية الأرض - على الأقل من الناحية النظرية - ظلت للدولة أو للخليفة أو لأمة الاسلام^(١١٤). واستمر الوضع في جوهره قائماً حتى بعد أن ظهرت أشكال أخرى من الملكية مثل نظام القبالات في العصر العباسي^(١١٥).

(٤٩) ابراهيم احمد العدوي، مصر الاسلامية: مقوماتها العربية ورسالتها الحضارية (القاهرة: مكتبة الانجلو- المصرية، ١٩٧٥)، ص ١٤٣ - ١٤٤.

(٥٠) زبيدة عطا، الفلاح المصري في القرنين السادس والسابع الميلاديين (القاهرة: مطبعة دار نشر الثقافة، ١٩٧٨)، ص ٦٠ - ٦٤.

(٥١) احمد صادق سعد، تاريخ مصر الاجتماعي الاقتصادي في ضوء النمط الاسيوي للانتاج (بيروت: دار ابن خلدون، ١٩٧٩)، ص ٢٦٩.

(٥٢) الدوري، والاسلام وانتشار اللغة العربية والتعريب، ص ٧٢ - ٧٣.

(٥٣) سعد، المصدر نفسه، ص ٢٦٩.

(٥٤) عبد النعم ماحد، نظم الفاطميين ورسومهم في مصر: دراسة شاملة لنظم القصر الفاطمي ورسومه،

ط ٢ (القاهرة: مكتبة الانجلو- المصرية، ١٩٧٣)، ص ١١٣ - ١١٤.

وظلت الدولة هي المالكة قانوناً لفائض الإنتاج تأخذه في شكل الربيع العيني وفي شكل السخرة. وكان الخراج يقتضي نقداً وعيناً من غير المسلمين، وتفرض الضرائب العشرية على الأرض التي يزرعها العرب وغيرهم من المسلمين. وعندما تعاظم عدد المسلمين من المصريين وانخفضت حصيلة الخراج، أخذ الخراج أيضاً من العرب ومن أهالي البلاد المسلمين (الموالي). أما الجزية فكان غير المسلمين يؤدونها نقداً. وفي فترات مختلفة فرضت ضرائب مختلفة على الصناع والأجراء. ويذكر المقرئزي أنه فرضت ضرائب على التجارة تعرف بالكوس على عهد الخليفة العباسي أبي جعفر المنصور^(٥٥).

واتبع العرب في تحصيل الضرائب النظام نفسه الذي اتبعه البيزنطيون. فكانت كل قرية مسؤولة بالتضامن عن الضرائب المقدرة عليها. وكان رؤساء القرى يشرفون على توزيع الضريبة على دافعيها. واستمر الوضع على ذلك حتى بعد ظهور «قبالات الأرض» في العصر العباسي. فكان المتقبل هو الشخص الذي يتولى مسؤولية جمع الضرائب عن الاقليم^(٥٦).

وإذا كان الأمر قد استقر على أن ضريقتي الأرض والرأس كانتا من الضرائب المشروعة لأنها «تأتي من مال الفيء أو الخراج عن طريق مصلحة أهل الذمة»^(٥٧) فإن الأمويين «اعتمدوا أيضاً على موارد غير مشروعة استفحل ضررها في المشرق، وامتد إلى مصر وأثر في مجريات الأحداث السياسية التي عرضت لها وهي في دور تكوينها الإسلامي والعربي»^(٥٨). من ذلك الضرائب التي فرضت في مواسم زراعية معينة. ومنها أيضاً الجزية التي فرضت في وقت من الأوقات على من أسلم من الموالي، وغير ذلك من الضرائب التي جعلت بعض الولاة يلجأون إلى وسائل عنيفة في الجباية^(٥٩). وهو الأمر الذي اضطر الفلاحين إلى الهرب. وهكذا بدت الحاجة ماسة في بداية القرن الثاني للهجرة إلى الاستعانة بالقبائل العربية لتزرع الأرض المهجورة^(٦٠) كما أدى التعسف في تحصيل الضرائب إلى قيام هبات واعتصابات عنيفة من جانب الفلاحين، وهي التي ذكرها المقرئزي تحت اسم «انتفاضات القبط»^(٦١).

وفيما يتعلق بالتراتب الاجتماعي فقد انتهى الأمر بالمهاجرين العرب إلى أن يتوزعوا على

-
- (٥٥) المقرئزي، كتاب المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار المعروف بالخطط المقرئزية، ج ١، ص ١٠٦.
(٥٦) عطا، الفلاح المصري في القرنين السادس والسابع الميلاديين، ص ٦١ - ٦٢، والكاشف، مصر في فجر الاسلام: من الفتح العربي إلى قيام الدولة الطولونية، ص ٥٩ - ٦١.
(٥٧) العدوي، مصر الاسلامية: مقوماتها العربية ورسالتها الحضارية، ص ١٦٣.
(٥٨) المصدر نفسه، ص ١٦٣.
(٥٩) المصدر نفسه، ص ١٦٣.
(٦٠) عطا، الفلاح المصري في القرنين السادس والسابع الميلاديين، ص ٦٣.
(٦١) المقرئزي، كتاب المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار المعروف بالخطط المقرئزية، ج ١، ص ١٠٣، والكاشف، مصر في فجر الاسلام: من الفتح العربي إلى قيام الدولة الطولونية، ص ١٣٧.

الطبقات والفئات الاجتماعية المختلفة . لقد ظلت السلطة في يد أقلية يقف على رأسها حاكم مطلق هو الخليفة (أو عامله، في البلاد المفتوحة). وعندما كان العنصر العربي غالباً في العصر الأموي كان الحكم بيد ما يمكن أن يسمى بالارستقراطية العربية التي ضمت كبار قادة الجند والاشراف وكبار التجار . وانجبه كل هؤلاء الى تملك الأرض . وظل العرب بوجه عام وحتى أوائل القرن الثالث الهجري يشكلون طبقة اجتماعية تتمتع بامتيازات خاصة^(٦٢) . ويذكر المقرئزي أن خلفاء بني أمية وبني العباس كانوا يمنحون الاقطاعات للمقرئين اليهم^(٦٣) . واتسعت دائرة الفئات الاجتماعية التي سعت إلى تملك الأرض وحيازتها لتضم ليس الأجناد والأمراء فقط بل والوجوه وأهل النواحي من العرب والقبط وغيرهم^(٦٤) . وكان توريث المنصب أو الوظيفة هو أسلوب الالتحاق بهذه الطبقة أو الفئة الاجتماعية أو تلك ، وهو ما طبقه الخلفاء والأمراء وكبار الموظفين .

ومع اتساع رقعة الإسلام في مصر نمت في ظل العهد الأموي واتجهت الى الصعود في المجتمع فئات من المصريين المسلمين (الموالي) فكان منهم الملاك الكبار والكتاب والفقهاء ، ومنهم من اشتغل بالتجارة والعلم فضلاً عن الباعة والصناع وأصحاب الحرف^(٦٥) . وبقي الفلاحون على الدوام يمثلون بكتلتهم الكبيرة قاعدة الهرم الاجتماعي .

وصاحب استيطان القبائل العربية واشتغالها بالزراعة تحول اجتماعي كبير بين أبناء مصر وغيرها من ولايات الدولة العربية تمثل في ازدياد الهجرة من الريف الى المدن بكيفية بلغت حد الخطر في زمن الأمويين . وكان في مقدمة أسبابها ارهاق الفلاحين والانطلاق الخطير في تكوين الملكيات الكبيرة^(٦٦) .

وفي إطار السياسات التي طبقها بنو أمية اشتدت وتعددت مظاهر التهايز في المجتمع المصري . فقد كان ثمة تمايز في توزيع الثروات بين القبائل العربية المهاجرة ذاتها . وعلى سبيل المثال كانت القبائل الكبيرة ذات النفوذ الواسع تستأثر بالقرى الحصبة المجاورة للفسطاط في منف وأوسيم^(٦٧) . ومع اتساع ظاهرة الاقطاع اتسعت الهوة بين شيوخ القبائل وكبار الملاك من ناحية وبين عامة أفراد قبائلهم من ناحية أخرى^(٦٨) . وفي خلافة هشام بن عبد الملك حرم المصريون المسلمون من العطاء الذي كان يعطى للموالي الذين يسلمون

٦٢) سعد ، تاريخ مصر الاجتماعي الاقتصادي في ضوء النمط الأسوي للانتاج ، ص ١٩٧ .

٦٣) المقرئزي ، المصدر نفسه ، ج ١ ، ص ٨٥ - ٨٦ .

٦٤) المصدر نفسه ، ج ١ ، ص ٨٥ - ٨٦ .

٦٥) العدوي ، مصر الاسلامية : مقوماتها العربية ورسالتها الحضارية ، ص ١٩٥ - ١٩٦ .

٦٦) المصدر نفسه ، ص ١٩٣ - ١٩٥ .

٦٧) المصدر نفسه ، ص ١٦٤ .

٦٨) المصدر نفسه ، ص ١٦٥ .

ويلتحقون بصفوف المجاهدين^(٦٩). فبدأ المصريون المسلمون يكافحون ضد التفرقة بينهم وبين العرب الفاتحين، منطلقين من أنه «لا فضل لعربي على أعجمي إلا بالتقوى». وكان أن انحازوا إلى جيوش العباسيين التي قدمت إلى مصر لتهي حكم الأمويين^(٧٠). وقد اشترك الأقباط الذين كانوا يكونون أغلبية الشعب المصري إذ ذاك في تلك الحركة التي أدت إلى زوال الخلافة الأموية^(٧١).

وعندما قام الخليفة المتوكل العباسي بإسقاط العرب من ديوان العطاء تسارع التحاق العرب الذين اتخذوا الزرع معاشاً بطبقة الفلاحين المصريين.

ثم لعبت الدولة العربية الاسلامية - وذلك بما تملك أي دولة في العادة من قوة القصر والإرغام - دوراً هاماً في عملية دمج القبائل التي استقرت على الأرض الزراعية بمجتمع الفلاحين. فلم يتردد الولاة في أن يقيموا بقوة الغالبية العظمى من أعمال التمرد أو الشغب التي وقعت من القبائل^(٧٢). ومع اتجاه القبائل الى الاستقرار، ضعفت العلاقات والمفاهيم القبلية واشتدت بالمقابل سلطة عمال الدولة، وخضع الرؤساء والمشايخ للأمير باعتباره ممثلاً للخليفة^(٧٣).

فإذا كنا قد توسعنا قليلاً في الحديث عن مآل الهجرات العربية فقد كان الباعث على ذلك أن نصل في النهاية إلى هذه النتيجة: وهي أن دخول العرب الذين استقروا في البنية الطبقية للمجتمع المصري - خاصة في الريف - أدخل العرب بالضرورة، وفي النهاية في حلبة الصراعات الاجتماعية الدائرة في المجتمع. فكان لابد أن تتولد بالضرورة مواقف تفرض التكامل بين المصريين والعرب تمليها المصلحة الطبقية أو الفتوية بأكثر مما تمليها - في النهاية - اعتبارات العصبية الضيقة أو الأصول السلافية. وهكذا لم يتت العرب المهاجرون إلى أن يصبحوا طبقة مغلقة تفصلها عن المصريين امتيازاتها وخصائصها الإثنية.

ثانياً: انتشار الاسلام بين غالبية المصريين

على مدى القرون الأربعة أو الخمسة الأولى للهجرة كانت غالبية المصريين (القبط) قد تحولت إلى الاسلام. وتوضح وقائع التاريخ أن الذين اعتنقوا الدين الجديد من أهل البلاد

(٦٩) المصدر نفسه، ص ١٩٥ - ٢٠٧.

(٧٠) المصدر نفسه.

(٧١) الكاشف، مصر في فجر الاسلام: من الفتح العربي الى قيام الدولة الطولونية، ص ١٤٥ - ١٤٦.

(٧٢) المصدر نفسه، ص ١٥٦ و ١٦٠ - ١٦٨. انظر ايضاً: عابدين، البيان والاعراب عما بأرض مصر من

الاعراب للمقريزي، مع دراسات في تاريخ العروبة في وادي النيل، ص ١٢٥.

(٧٣) العدوي، مصر الاسلامية: مقوماتها العربية ورسالتها الحضارية، ص ٢١٣.

قد فعلوا ذلك تحت تأثير بواعث مختلفة ومتفاوتة. ما أكثر ما تداخلت وتشابكت حتى ليصعب الفصل بينها في بعض الأحيان. وإن بقي بعد ذلك أن الظروف المحيطة بالتحويلات الجمعية هي التي كانت - في هذه الفترة أو تلك - تغلب مجموعة من البواعث على غيرها.

ولدينا هنا ثلاث مجموعات رئيسة من البواعث المباشرة:

١ - فالثابت تاريخياً أن كثيرين من قبط مصر قد دخلوا الاسلام طوعاً أو عن اقتناع. والراجح أن هذا الأمر بدأ مع مجيء جيش عمرو بن العاص إلى البلاد. فيذكر الأسقف حنا النقيوسي - وكان قد شهد فتح مصر - أن جيش المسلمين كان يرافقه مصريون كفروا بالمسيحية واعتنقوا ديانة عمرو بن العاص^(٧٦). وذكر المؤلف أنه كان قد ذرّ في ذلك الوقت شقاق خطير قسم أهالي مصر السفلى إلى قسمين: أحدهما مع تيودور القائد الروماني الأعلى، بينما أراد الآخر أن ينضم إلى صفوف المسلمين. وقد وثب أنصار كل من الحزبين على الآخر فنهبوا ممتلكاتهم واشعلوا النار في مدينتهم^(٧٧).

أما المؤرخ أ. ج. بتلر، الذي لم يذخر جهداً في الإشادة بصلابة القبط في الدفاع عن عقيدتهم الدينية، فقد توصل إلى نتيجة مؤداها أن ثمة بواعث قوية قد حدت بالقبط الى أن يمتزجوا بالاسلام كل الامتزاج في معيشتهم ودينهم^(٧٨). من ذلك مثلاً: الكراهية العميقة التي كان القبط يكتونها للحكم البيزنطي. ثم هناك البلبلة الفكرية التي استشرت في أرجاء الامبراطورية البيزنطية بسبب الصراعات الحادة بين المذاهب المسيحية^(٧٩). ويضيف باحثون آخرون الى ذلك: ما لمس أهالي البلاد من أن حكم المسلمين قد بدا أخف وطأة من نير الرومان. وأنه كان قد طرأ - على سبيل المثال - تغير كبير إلى الأفضل على أحوال القبط في السنوات الخمسين أو الستين التي أعقبت الفتح. فقد ترك العرب مقاليد الأمور في أيدي أهل مصر من القبط واحتفظوا لأنفسهم بالسيادة العليا وتنفيذ أحكام الدين، حتى لقد أصبح للقبط منصب كبير في ادارة بلادهم ربما لم يصلوا اليه قبل الفتح العربي^(٨٠). وأنه على الرغم من أن مصر أجريت عملياً مجرى البلاد المفتوحة صلحاً، فقد قبل العرب أن يمنحوا المصريين عهداً^(٨١)، وبمقتضاه تركت الأرض للأهالي، ولم تقسم بين المقاتلة. وعرف القبط عهداً من

Chronique de Jean Evêque de Nikiou: Notices et manuscrits, texte éthiopien publié et traduit par M.H. Zotenberg (1983), p. 560.

(٧٥) المصدر نفسه، ص ٥٦٩ - ٥٧٠.

(٧٦) ألفرد ج. بتلر، فتح العرب لمصر، ترجمة فريد ابو حديد (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر،

١٩٣٣)، ص ٤٢٦.

(٧٧) المصدر نفسه، ص ١٦٦.

(٧٨) الكاشف، مصر في فجر الاسلام: من الفتح العربي الى قيام الدولة الطولونية، ص ١٩٠.

(٧٩) المصدر نفسه، ص ٤٤.

الحرية الدينية رزحوا تحت نقيضه في زمن الرومان. وعاد إلى العقيدة الأرثوذكسية «عدد لا يحصى من أبنائها». وفي تلك الفترة تمكنت قيادة الكنيسة من إعادة بناء الكثير مما تهدم من الأديرة والكنائس والصوامع، كما سمح للقبط ببناء كنائس جديدة^(٨٠).

وأخيراً، يمكن أن يقال بوجه عام - إنه في الفترة التي أعقبت فتح مصر لم تظهر من قبل الحاكمين العرب سياسات عامة أو إجراءات خاصة يمكن أن تفسر على أنها موجهة إلى إجبار القبط على ترك عقيدتهم.

٢ - وثمة قطاع من الأقباط تحول إلى الإسلام بدافع الرغبة في تحقيق المساواة بينهم وبين المسلمين وذلك بما يرفع عنهم وطأة التمييز في بعض المجالات السياسية والاجتماعية. فلقد نسب بعض المؤرخين المسلمين إلى الخليفة عمر بن الخطاب ما سمي «بعهد عمر» أو «العهد العمري» وأن هذا العهد تضمن شروطاً صارمة تمنع المسيحيين من بناء الجديد من الكنائس والأديرة، أو تجديد ما يتهدم منها، وتحرم عليهم أن يدعوا المسلمين إلى الشرك، وتفرض على أهل الذمة أن يوقروا المسلمين فيقوموا لهم من مجالسهم إذا أرادوا الجلوس. وتنهاهم عن حمل السلاح أو التشبه بالمسلمين في شيء من لباسهم أو ركوبهم، وتلزمهم بشد الزنابير على أوساطهم وجز مقادير رؤوسهم، إلى غير ذلك من الشروط^(٨١). ويشير باحثون آخرون إلى أن عمرو بن العاص قد فرض شروطاً واجبة - من قبيل ما سبقت الإشارة إليه - على أهل مصر بأمر من الخليفة^(٨٢). وعلى الرغم من أن بعض الباحثين ينفي أن يكون قد صدر عن عمر بن الخطاب مثل هذا العهد^(٨٣)، إلا أنه من الثابت أن الخليفة العباسي المتوكل أمر باجبار أهل الذمة بلبس الطيالة العسلية والزنابير وأن يضعوا على رؤوسهم القلانس المختلفة الألوان. وأمر بهدم بيعهم المستحدثة، ونهى أن يستعان بهم في الدواوين، كما نهى أن يتعلم أولادهم في كتابات المسلمين، وغير ذلك^(٨٤).

وأياً كان الرأي حول صدور أو عدم صدور «العهد العمري» فإن من الباحثين من يذهب إلى أن القيود التي تضمنها قد استحدثت في بعض العصور المتأخرة^(٨٥)، وفي الوقت نفسه يذهب بعض المؤرخين إلى أن مثل هذه الإجراءات التي طبقت على قبط مصر في بعض

(٨٠) بترل، فتح العرب لمصر، ص ٣٩٣ - ٣٩٤.

(٨١) توماس و. ارنولد، الدعوة إلى الإسلام: بحث في تاريخ نشر العقيدة الإسلامية، ترجمة وتعليق حسن

ابراهيم حسن، عبد المجيد عابدين واسماعيل النحراوي (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٧٠)، ص ٧٤ - ٧٥.

(٨٢) الكاشف، مصر في فجر الإسلام: من الفتح العربي إلى قيام الدولة الطولونية، ص ٢٠٦.

(٨٣) ارنولد، المصدر نفسه، ص ٧٥.

(٨٤) الكاشف، المصدر نفسه، ص ٢١٢.

(٨٥) ارنولد، المصدر نفسه، ص ٧٥.

العهود كان الخلفاء وولاتهم يتساهلون في تنفيذها في معظم الأحيان، وأن التمسك بها كان يقل تدريجياً حتى وإن تم تنفيذها بدقة وقت صدورها، وأن هذا الأمر صحيح وثابت تاريخياً^(٨٦).

غير أنه من الصحيح أيضاً أن قسماً من مسيحيي مصر الذين أسلموا قد فعلوا ذلك لما كانوا يطمعون فيه من مساواة المسلمين الفاتحين. وأن الأقباط كانوا عرضة أحياناً لبعض المضايقات التي حلت بعضهم على ترك دينهم كي يتخلصوا منها وليصبحوا على قدم المساواة مع المسلمين^(٨٧).

٣ - أما المجموعة الثالثة من العوامل التي أحاطت بدخول كثير من القبط في الاسلام فترتبط بالنظم الضريبية التي طبقت على المصريين.

وما حدث هو أن العرب قد أبقوا على طرق الروم في تدوين دواوينهم وجمع ضرائبهم، وإن كان العرب على ما يلوح أخف وطأة في جباية الأموال^(٨٨). وكان للجباية مصدران رئيسان: الجزية والخراج. وكانت الجزية كما هو معلوم تؤخذ من غير المسلمين، ويؤخذ الخراج من المسلم والقبطي على حد سواء. وكانت الجزية التي فرضت على القبط مقداراً معلوماً، في حين كان خراج الأرض يتغير بحسب علو الفيضان وبحسب حال الزراعة^(٨٩).

ولكن، مع تعاظم اعداد الداخلين في الاسلام أخذ مقدار الجزية يتناقص باطراد. وفي الوقت نفسه، وفي ظل متغيرات سياسية واقتصادية واجتماعية محيطة بالدولة العربية، ازدادت حاجة الدولة الى المال. هنا بدأ بعض الخلفاء والولاة يشددون أساليب الجباية. ففي ولاية عبد العزيز بن مروان، وعلى الرغم من أنه اهتم بادخال اصلاحات كثيرة في مصر وبنيت في عهده كنائس، فرضت الجزية على الرهبان على الرغم من التقليد العربي والمستقر بالآ نفرض أي ضريبة على هذه الطائفة. وكان من أثر هذا الاجراء أن اعتنق الكثيرون الدين الاسلامي^(٩٠). وخلف عبد العزيز بن مروان في ولاية مصر عبد الله بن عبد الملك بن مروان «وكان عباً للمال جداً». وأمر أن لا يدفن ميت حتى يقومون [يقوموا] عنه بالجزية^(٩١). واشتد اسامة بن

(٨٦) الكاشف، المصدر نفسه، ص ٢١٢ - ٢١٣.

(٨٧) المصدر نفسه، ص ١٩٨.

(٨٨) بتلر، فتح العرب لمصر، ص ٣٩٢.

(٨٩) المصدر نفسه، ص ٣٩٢.

(٩٠) الكاشف، مصر في فجر الاسلام: من الفتح العربي الى قيام الدولة الطولونية، ص ٢٢٢ - ٢٢٤.

(٩١) ساويرس بن المقفع، تاريخ بطاركة الكنيسة المصرية المعروف بـ «سير البيعة المقدسة»، نشره وترجمه الى

الانكليزية تحت عنوان:

زيد التنوخي عامل الخليفة سليمان بن عبد الملك في تحصيل الضرائب فأسلم كثيرون في عهده تخلصاً من الأعباء المالية^(٩٢). وعندما جاء الخليفة عمر بن عبد العزيز أمر بالآل يؤخذ الخراج من أواسي الأساقفة والبيع «وابطل الجبايات وعمر المدن. وكان النصراني في أمن وهدوء»^(٩٣). ولكن عندما رفض أن تؤخذ الجزية عن أسلموا، وأسقطها عنهم، على الرغم من أن متولّي خراج مصر طالب بإبقائها، عندئذ جذبت هذه السياسة الى الاسلام عدداً كبيراً من الأقباط^(٩٤). غير أن سياسة اعفاء الذين يعتنقون الاسلام من الجزية لم تستمر بصفة دائمة بعد عمر بن عبد العزيز^(٩٥).

وكان من المتوقع في مواجهة التشدد في جمع الجزية والخراج أن تتابع صور المقاومة التي أبداها قبط مصر، وبوجه خاص بين الفلاحين. وقد تراوحت أشكالها بين الهروب من القرى وبين المقاومة العنيفة. ووقعت أولى الانتفاضات في الصعيد الأعلى، في ذلك الاقليم الذي عرف بالاقليم الطيبي في عهد الرومان^(٩٦). وكانت بدايات القرن الثاني للهجرة شديدة الى أقصى حد على الأهالي. فثاروا في الصعيد عام ١٢١ هـ، وثاروا في سمنود في ١٣٢ هـ، وثاروا برشيد في السنة نفسها، كما ثار أهل البشرد أيضاً^(٩٧).

وقد أمل القبط خيراً عند مجيء الدولة العباسية. ولكن لم تمض ثلاث سنوات على قيامها حتى ضوعف الخراج على القبط ولم يتحقق ما وعد به العباسيون «من التخفيف عنهم». وعندما وعد الخليفة العباسي السفاح أن يعفي من الجزية كل من اعتنق الدين الاسلامي، ويقيم شعائره، تخلى كثير من المسيحيين عن دينهم، واعتنقوا الدين الاسلامي بسبب فداحة الجزية والأعباء الملقة عليهم^(٩٨). هنا، كان وارداً أن تتجدد هبات القبط فثاروا في سمنود عام ١٣٥ هـ، وثاروا في سخا عام ١٥٠ هـ. ويقدر أن آخر ثورة لهم كانت في زمن الخليفة المأمون وكان ذلك في عام ٢١٦ هـ، عندما ثار أهل الوجه البحري كلهم، سواء في ذلك العرب أو القبط، وطرّدوا عمال الحكومة^(٩٩). ونجح الافشين قائد المأمون في بعض جهات الدلتا في قمع هذه الانتفاضة الكبرى، ولكن منطقة البشرد امتنعت عليه، فاضطر

«History of the Patriarchs of the Coptic Church of Alexandria: Saint Mark to Theonas (33 A.D.)», in: Graffin et F. Nau. *Patrologia Orientalis* (Paris: Librairie de Paris, 1907), vol. 1, p.55.

(٩٢) الكاشف، المصدر نفسه، ص ٢٢٩.

(٩٣) ابن المقفع، سير الائمة المقدسة، ج ٢، ص ٧٢ - ٧٣.

(٩٤) الكاشف، المصدر نفسه، ص ٢٣١ - ٢٣٢.

(٩٥) المصدر نفسه، ص ٢٣١ - ٢٣٢.

Jean-Claude Garcin, *Un Centre musulman de la haute Egypte médiévale: QUS*. (Le Caire: Institut français d'archéologie orientale du Caire, 1976), p. 44.

(٩٧) الكاشف، مصر في فجر الاسلام: من الفتح العربي الى قيام الدولة الطولونية، ص ٢٣٥ - ٢٣٦.

(٩٨) المصدر نفسه، ص ٢٣٦.

(٩٩) المصدر نفسه، ص ٢٣٧.

المأمون أن يأتي بنفسه في عدد اضافي من الجند، وتمكن في نهاية الأمر من انزال الهزيمة بالبشامة^(١٠٠) ويذكر المقرئزي أنه كان من نتائج قمع هذه الانتفاضة أن حل «الموازيت»^(١٠١) أو رؤساء القرى أو العمدة المسلمون محل الموازيت القبط وغلب المسلمون على القرى^(١٠٢). وفي هذا لاحظ بعض المؤرخين أن ثمة تلازماً بين اتباع سياسات مالية متشددة من قبل بعض الحكام العرب، وبين اضطراب تحول القبط الى الاسلام^(١٠٣).

الأطر المعرفية لانتشار الاسلام

تضم هذه الأطر بعض مكونات ايديولوجية متفاوتة شكلت المناخ العام لتقدم الاسلام في مصر. ونشير هنا بوجه خاص:

- إلى الرؤى والتنبؤات التي تتعلق بحتمية مجيء يوم الخلاص من النير البيزنطي.
- التطورات التي آلت إليها الصراعات المذهبية المسيحية.
- المصريون وايديولوجية التوحيد.
- رؤية العرب والمسلمين للسكان (القبط) وللبلد (مصر) وللحضارة المصرية.

وعن النقطة الأولى، فإنه في الفترة التي عرفت باسم «عهد العذاب الأعظم» وفيها بلغ اضطهاد هرقل لأتباع الكنيسة المصرية ذروته، وتراجعت أشكال المقاومة الشعبية أو تبددت، انتشرت في صفوف المصريين آمال جارفة من أجل الخلاص مما هم فيه. ثم تحولت هذه الآمال الى نوع من اليقين بأن يوم الخلاص آتٍ لا محالة. وتحدثنا بعض الكتابات القبطية عن تنبؤات ترددت تجاوباً مع آمالهم فيذكر ساويرس بن المقفع^(١٠٤) أنه عندما جاء المقوقس (نائب هرقل وحاكم مصر ومنفذ عمليات القمع) ظهر ملاك الرب لبنيامين (البطريك) وقال له: «اهرب أنت ومن معك من هاهنا، لأن شدائد عظيمة تنزل عليكم. ولكن نعرُفها يقيم هذا الجهاد الا عشر سنين»^(١٠٥). ويضيف ساويرس أنه قيل لهرقل إنه «ستأتي عليك امة مختونة، وتغلبك، وتغلك الأرض»^(١٠٦) وواضح من هذا أن الإشارة الى السنوات العشر إنما تعني أن نهايتها تبدأ بمجيء العرب الى مصر. وتجدد الإشارة هنا أيضاً إلى أنه جاء في ترجمة صموئيل القلموني، وهو من

(١٠٠) المصدر نفسه، ص ٢٣٨ - ٢٣٩. انظر ايضاً: آرثر ستانلي تروتون، اهل الذمة في الاسلام، ترجمة وتعليق حسن حبشي (القاهرة: دار المعارف، ١٩٧٦)، ص ١٦٥ - ١٦٦.

(١٠١) «الموازيت، جمع الميزون او المازوت، محرقة عن الكلمة اليونانية (Mezeion) وهو رئيس مجلس القرية.

(١٠٢) المقرئزي، كتاب المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار المعروفة بالخط القريزي، ج ٢، ص ٤٩٤.

(١٠٣) الكاشف، مصر في فجر الاسلام: من الفتح العربي الى قيام الدولة الطولونية، ص ٢١٧.

(١٠٤) من المعتقد انه ولد حوالي ٩١٥ م، وكان اسقفاً للأشمونيين.

(١٠٥) ابن المقفع، سير البيعة المقدسة، ص ٤٩٠.

(١٠٦) المصدر نفسه، ص ٤٩٢.

رهبان القبط الذين اشتهروا بورعهم، أنه تنبأ بقدوم العرب، وانتهاء غزوتهم بانتصار المسيحيين^(١٠٧).

وعندما جاء جيش عمرو بن العاص وهزم الروم، رأى المصريون في مجيء المسلمين نازلة أرسلها الله لينتقم من ظالمهم^(١٠٨). وهنا تكتسب شهادة حنا النقيوسي، في هذا الصدد أهمية خاصة، لأنها تقدم تفسير ما حدث من منطلق ديني. فيذكر المؤرخ القبطي:

ويقول الناس ان هزيمة الروم وانتصار العرب كان بسبب ظلم الامبراطور هرقل واضطهاده للارثوذكس بواسطة قورس. وهي الامور التي أدت إلى هزيمة الروم وسيادة العرب على مصر^(١٠٩). وربما تمثل المحك الرئيسي لاختبار نيات العرب الفاتحين - على الأقل من وجهة نظر القيادات الكنسية في ذلك الوقت - في السياسة التي كان يزمع المسلمون اتباعها ازاء الكنيسة المصرية. وهنا نجد شهادة أخرى لحنا النقيوسي وذلك عندما يعرض لموقف عمرو بن العاص من دور العبادة. فيقول: «وأخذ مركز عمرو يقوى، وعمل على تحصيل الضرائب التي تضاعفت، ولكنه لم يأخذ شيئاً من ممتلكات الكنائس، وكذلك لم يرتكب عملاً من أعمال السلب والنهب بل قام بحمايتها طيلة ولايته على مصر^(١١٠)». وينقل بعض المؤرخين عن الرحالة «فانسلب» أنه رأى على جدران «المعلقة» - وهي كنيسة في «قصر الشمع» أو بابليون - عهداً كتبه عمرو بن العاص بيده لحماية الكنيسة، وهو يلعن من يسعى من المسلمين إلى حرمان القبط منها^(١١١).

ونخلص مما تقدم أنه كان وارداً أن يتعاطف جمهور من القبط مع العرب القادمين وذلك في ظل المناخ النفسي والفكري الذي هباً المصريين، إذ ذاك، لزوال دولة الروم وانقضاء حكمهم على أيدي «الإسماعيليين» أو «أبناء اسماعيل»، كما كان يدعوهم حنا النقيوسي وغيره من رجال الدين المسيحي.

وفيما يتعلق بالنقطة الثانية فإن المسيحية عرفت في أيامها الأولى ببساطتها، كما بشر بها المسيح وحواريوه. وكانت المسيحية تركز إذ ذاك على عقيدة تقوم على الايمان بإله واحد ذي اقانيم ثلاثة: الأب والابن والروح القدس. غير أن النزاعات المذهبية ما لبثت أن دُرّت بقرنها داخل الكنيسة عندما وجد الفكر اللاهوتي نفسه مشغولاً بالإجابة عن السؤال التالي: هل المسيح هو من نفس طبيعة الإله (الأب)؟ (وهي العبارة التي تقابل في اليونانية Homooosis) أم هو من طبيعة ماثلة لطبيعة الإله (الأب)؟ (وهي العبارة التي تقابل في اليونانية

(١٠٧) بتلر، فتح العرب لمصر، ص ١٦٤.

(١٠٨) المصدر نفسه، ص ١٧٠.

(١٠٩) المصدر نفسه، ص ١٧٦.

(١١٠) Chronique de Jean Evêque de Nikiou: Notices et manuscrits, p. 584.

(١١١) بتلر، فتح العرب لمصر، المامس ص ٢٨٧.

Homoiousios). ولما كان الجدل بين رجال اللاهوت يجري - كما هو معروف - باليونانية لغة الدولة والثقافة فقد خيل للبعض أن الخلاف يدور حول أصغر حرف من حروف الأبجدية اليونانية وهو «الأيوتاخ»^(١١٢) غير أن الأمر لم يكن كذلك. فكان ما كان من أمر المجامع المسكونية التي تتالت والتي طرحت فيها قضايا أخرى عويصة. فكان يحدث أحياناً أن يؤدي التطرف في معاداة مذهب أو هرطقة الى ظهور مذاهب أخرى جديدة أو مقابلة^(١١٣). ولقد استمر القبط ومعهم غيرهم من أصحاب عقيدة الطبيعة الواحدة ينافحون عن مذهبهم لفترة امتدت من القرن الثاني للميلاد وحتى القرن السابع. لكن المسيحية كانت قد أخذت الصورة المذهبية الكاملة. وهو أمر دعا ساويرس بن المقفع (الذي عاش في القرن العاشر) إلى أن يصف «مذهب النصارى» بأنه مذهب «دقيق المعاني، عميق التفسير، لا يفهمه إلا الحكيم الماهر، الفيلسوف الفاضل، الرجل الخبير»^(١١٤). وفي هذا الجو خلق «شعور من اليأس زعزع العقيدة الدينية ذاتها»^(١١٥)، وفيه أيضاً اعتنق الدين الاسلامي أناس فعلوا هذا عندما طرح الاسلام نفسه كدين بسيط لا أسرار فيه^(١١٦).

وفيمما يتعلق بالمصريين «وايديولوجية التوحيد» فإن السؤال الذي يطرح في العادة هو: إلى أي مدى شكلت عقيدة التوحيد الاسلامية عقبة أمام من تحول من مسيحيي مصر - طوعاً - إلى الاسلام؟ ذلك ان ما يدفعنا الى الاهتمام بهذه القضية ما هو معروف من أن الاسلام قد طرح عقيدة التوحيد بكيفية بسيطة، وأن الكنيسة إذا كانت قد طرحتها في «قانون الايمان»^(١١٧) فقد تم ذلك ضمن صيغة تتمسك بالتوحيد، وبعقيدة التثليث في آن واحد.

ولدينا هنا نظريتان عن نشأة الفكر التوحيدي في مصر الفرعونية والمسيحية.

فتذهب النظرية الأولى الى أن من طبيعة الفكر المصري أن يميل إلى جمع العناصر المتباينة في كل واحد، الأمر الذي حدا بعلماء المصريين الى الاعتقاد بأن المصريين كانوا

(١١٢) هارولد ادريس بل، الملية في مصر من الاسكندر الاكبر الى الفتح العربي، ترجمة زكي علي (القاهرة: دار المعارف، [د. ت.]، ص ١٣٨.

(١١٣) A.S. Atiya, *A History of Eastern Christianity* (London: Methuen, 1968), p. 56.

(١١٤) ساويرس بن المقفع، كتاب مصباح العقل، تقديم وتحقيق الأب سمير خليل اليسوعي، سلسلة التراث

العربي المسيحي، ١ (القاهرة: مطبعة العالم العربي، ١٩٧٨)، ص ٦.

(١١٥) ارنولد، الدعوة الى الاسلام: بحث في تاريخ نشر العقيدة الاسلامية، ص ٨٩.

(١١٦) G.C. Anawati, «Factors and Effects of Arabisation and Islamisation in Medieval Egypt and Syria.» in: Speros Veronis (Jr.), ed., *Islam and Cultural Change in the Middle East* (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1975), p. 29.

(١١٧) تم استكمال «قانون الايمان» في صيغته النهائية عبر ثلاثة مجامع مسكونية عقدت على التوالي في نيقية عام ٣٢٥ م، وفي القسطنطينية عام ٣٨١ م، وفي افسس عام ٤٣١ م، واسهمت كنيسة الاسكندرية بالدور البارز في الصياغة.

موحدين في الدين، وأن آلهتهم كانت تدمج في اله واحد^(١١٨) على أن القائلين بهذه النظرية يستدركون: «أن المسألة ليست مسألة إله واحد، بل طبيعة واحدة لظواهر الكون الموثية، مع إمكان صريح للاستبدال. فقد كان المصريون من حيث نظرتهم للآلهة والبشر يقولون بالطبيعة الواحدة. عديد من البشر وعديد من الآلهة ولكنهم في النهاية من طبيعة واحدة^(١١٩)؛ وحتى إذا قيل إن المصريين القدماء اعتنقوا عقيدة التثليث فثمة نص يدعم نظرية التوحيد. وهو النص الذي يقدم لنا ثالوثاً مصرياً قديماً يتألف من الآلهة الثلاثة: آمون ورع وبتاح، الذين كانوا في إحدى فترات التاريخ أعظم ما في الكون شأنًا ومنديجين في واحد، هو الواحد آمون^(١٢٠)».

أما النظرية الثانية، فتذهب الى أن عقيدة التوحيد نشأت في وسط الشعوب السامية التي اشتغلت بالتجارة، وأن الكنيسة القبطية حافظت على عقيدتها التوحيدية السامية التي ورثتها عن المسيحية في نشأتها الأولى إذ أنها تبنتها - على أقل تقدير - في مواجهة التثليث الروماني. وأن مذهب التوحيد (الاسلامي) لم يكن غريباً عنها^(١٢١).

وعلى أية حال، فلا بدّ من أن نضيف الى أن بعض الفرق المسيحية التي ظهرت في وقت لاحق كان لها مذهبها في التوحيد. ونشير بكيفية خاصة الى مذهب آريوس الذي كان له أتباع في مصر، في وقت من الأوقات. فقد ذهب آريوس الى أن الله الواحد لم يولد، وهو الواحد السرمدى ليست له بداية. وهو وحده الحق، وهو وحده الذي لا يموت، وهو وحده الحكيم اللطيف. أما ابن الله - حسب آريوس - فليس في وسعه أن يحوز على الصفات المتفردة للأب. فهو مولود وله بداية، وجاء زمان لم يكن فيه موجوداً^(١٢٢).

وقد شغلت هذه القضية بعض الباحثين من علماء القبط المحدثين. وهنا نجد أنفسنا بازاء فرضيتين: الأولى تذهب إلى أن ما حدث بالفعل هو أن القبط قد حسبوا الاسلام

(١١٨) هـ. فرانكفورت [وآخرون]، ما قبل الفلسفة: الانسان في مفارقه الفكرية الاولى، ترجمة جبرا ابراهيم جبرا، ط ٢ (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٠)، ص ٨٣.
(١١٩) المصدر نفسه، ص ٨٣.
(١٢٠) المصدر نفسه، ص ٨٤.

Moustafa M. Mozharrafa, *Cultural Survey of Modern Egypt*, 2 vols. (London; New York: (١٢١) Longman; Green, 1945), vol. 2, pp. 39-40.

Paul Edwards, ed., *The Encyclopedia of Philosophy*, 8 vols. (London: Macmillan, (١٢٢) 1972), vol. 1, Art.: «Atrius and Arianism».

هذا ويتجه بعض الباحثين في علم المصريات الى اثبات ان بعض النصوص التي خلفها المصريون القدماء تظهر ان عقيدتهم الدينية لم تكن بعيدة عن فكرة التوحيد. انظر على سبيل المثال:

A. Iskandar Sadek, «La Religion de l'ancienne Egypte a préparé la voie au christianisme», *Le Monde copte*, no. 9 (4ème trimestre 1980), p. 15.

هرطقة جديدة شبيهة بالهرطقة النسطورية^(١٢٣). أما الفرضية الثانية، فعندها أنه من المحتمل أن يكون ثمة دليل يفسر لنا تحول المصريين إلى الإسلام في الأيام الأولى من الحكم العربي. ذلك أن التشابه الظاهري بين مذهب الطبيعة الواحدة القبطي، ومذهب التوحيد الإسلامي ربما يكون قد لعب دوراً بارزاً في تخلق الجناح الأكبر من عقيدة لم تكن قد تبلورت بعد. ثم يضيف أصحاب هذا الرأي: إلا أن الجزية المزعجة، أو ضريبة الرأس، لم تترك للقبطي الذي أضحي صفر الدين سوى مهرّب واحد هو الإسلام^(١٢٤).

وأياً كان الرأي، فإنّ الفرضيتين تؤيدان - على الأقل من الناحية العملية - الرأي القائل بأن المناخ الأيديولوجي قد لعب دوراً في تحويل قطاعات من المصريين إلى الإسلام من موقع الاقتناع بدعوته. وإذا صح أن الثقافة الإسلامية قد دخلتها عناصر ومؤثرات مختلفة ومتفاوتة يونانية ويهودية ومسيحية^(١٢٥)، فإننا نجد من الباحثين المسيحيين أيضاً من يذهب إلى أن اللاهوت العربي المسيحي الذي وضع في ظل الدولة العربية الإسلامية قد نحنا منحى مغايراً لللاهوت الغربي. وعلى سبيل المثال، يمكن أن يشار إلى أن المسيحي العربي لا يستطيع أن يفهم معنى التوحيد والتثليث كما يفهمه المسيحي في الغرب... فعندما يرسم المسيحي العربي إشارة الصليب يقول: بسم الأب والابن والروح القدس الإله الواحد أمين. أما في الغرب فيقولون: بسم الأب والابن والروح القدس أمين، ولا يقولونه: الإله الواحد^(١٢٦).

فالراجح في النهاية، أن التوحيد الإسلامي لم يشكل عقبة لمن أراد من المصريين أن يعتنق الإسلام. فإذا جئنا إلى النقطة الأخيرة فإن ثمة في التراث العربي الإسلامي رؤية متميزة لقبط مصر. وقد تكفي الإشارة هنا على سبيل المثال إلى أن المؤرخ العربي ابن عبد الحكم (ت ٢٥٧ هـ) يستهل كتابه بفصل تحت عنوان «ذكر وصية رسول الله صلى الله عليه وسلم بالقبط»^(١٢٧) ويورد المؤلف من الأحاديث المنسوبة للرسول «إذا افتتحت مصر فاستوصوا بقبطها خيراً فإن لهم ذمة ورحماً»^(١٢٨) وفي رواية أخرى «ذمة وصهر» وأنه كان يقال إن أم إسماعيل

G. Sobhi, *Common Words: The Spoken Arabic of Greek and Coptic Origin* (Le Caire: Institut français d'archéologie orientale, 1950), p. 3.

Art.: «Kibt,» in: *The Encyclopaedia of Islam*. (١٢٤)

(١٢٥) لمزيد من التفصيل حول المؤثرات اليهودية والنصرانية في الثقافة الإسلامية، انظر: أحمد أمين، ضحى

الإسلام، ط ٩، ج ٣ (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٧٧)، ج ١: بحث في الحياة الاجتماعية والثقافات المختلفة في العصر العباسي الأول، ص ٣٢٧ - ٣٥٣.

(١٢٦) سمير خليل (الأب)، «مدخل إلى التراث المسيحي العربي القديم»، (القاهرة: المعهد الكاثوليكي للدراسات

الكاثوليك بالمعادي، آذار (مارس) ١٩٨٢، ص ١٣. (غير مطبوع)

(١٢٧) ابن عبد الحكم، فتوح مصر، نشره:

Charles C. Torrey, ed., *The History of the Conquest of Egypt, North Africa and Spain: Known as the Futūh Misr of Ibn Abd Al-Hakam* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1930), p. 2.

(١٢٨) المصدر نفسه، ص ٢.

ابن ابراهيم، كانت من الأقباط أيضاً، وإن مارية زوج النبي منهم. ومن ذلك أيضاً أن الرسول قال: «الله الله في قبط مصر فانكم ستظهرون عليهم ويكونون لكم عدة وعوناً في سبيل الله»^(١٢٩). ومن الاحاديث المرفوعة الى عبد الله بن عمرو انه قال: «قبط مصر اكرم الاعاجم كلها، واسمهم يداً، وأفضلهم عنصراً، واقربهم رحماً بالعرب عامة ويقريش خاصة»^(١٣٠).

ويقدم لنا ابن ظهيرة في كتابه ما يمكن أن يسمى «مشروع رؤية عربية اسلامية لمصر وحضارتها»^(١٣١)؛ ففي هذا الكتاب الذي يرجع الى القرن التاسع للهجرة اقتباسات من أعمال من تقدموه من رواد الخطط المصرية ومؤرخي مصر الاسلامية من أمثال ابن الحكم والكندي (ت ٣٥٠ هـ) وابن زولاق (ت ٣٨٧ هـ) والقضاعي (ت ٤٥٤ هـ)^(١٣٢).

وأهم ما يلاحظ على اقتباسات ابن ظهيرة أن المؤرخين العرب يحرصون على إظهار أن ثمة صلة عضوية تربط تاريخهم بتاريخ مصر^(١٣٣)؛ فهم يسمون بعض ملوك الفراعنة بأسماء عربية، كما يذكرون أن بعض ملوك الفراعنة كانوا من العرب (العماليق)^(١٣٤). ومصر في منظورهم بلد مقدس لأنها البلد الذي ولد فيه - أو زارها - كثيرون من الأنبياء والحكماء فضلاً عن الملوك والعلماء.

وقد عقد المؤرخون العرب والمسلمون الفصول الضافية للاشادة بالحضارة المصرية وربما اختلطت هنا الوقائع بالأساطير. ولكن يبقى أن الرؤية العربية الإسلامية ثمنت ميراث المصريين القدماء تثميناً عالياً. «فمصر بلد العلم والحكمة من قديم الدهر، ومنها خرج العلماء الذين عمروا الدنيا بكلامهم وتدبيرهم وحكمتهم»^(١٣٥).

والملاحظة التي يمكن أن يعلّق بها الكاتب على هذه الرؤية لا تنصّب على أن الحقائق تختلط فيها بالأساطير وإنما تنصّب على محتواها التكاملي أو الاندماجي الذي عبر عنه «مشفون» أو مؤرخون عرب ومسلمون عرفوا مصر، وحددوا بواعث التقرب من أهلها والاستقرار فيها والانتساب إليها. ومن هنا يختلف هذا التوجه اختلافاً كبيراً عن أوضاع قامت في العهد الاغريقي، عندما كان النفور بين القبط والاغريق مطبوعاً بميزات منها الجنسي واللغوي والثقافي

(١٢٩) المصدر نفسه، ص ٣.

(١٣٠) المصدر نفسه، ص ٦.

(١٣١) جمال الدين محمد بن امين بن ظهيرة، المعاصر الباهرة في تاريخ مصر والقاهرة، تحقيق مصطفى السقا وكامل المهندس (القاهرة: وزارة الثقافة، مركز تحقيق التراث ونشره، ١٩٦٩).

(١٣٢) المصدر نفسه، ص ٥.

(١٣٣) المصدر نفسه، ص ٧.

(١٣٤) Torrey, ed., *The History of the Conquest of Egypt, North Africa and Spain: Known as the Fütüh Misr of Ibn Al-Hakam*, p. 7.

(١٣٥) وليم وول، «موجز تاريخ القبط»، ترجمة جمعية مارينا المجايبي، في: صفحة من تاريخ القبط (الاسكندرية: مطبوعات جمعية مارينا المجايبي، ١٩٥٤)، ص ١٥٦.

والاقتصادي والديني والسياسي^(١٣٦) وساعد هذا كله على انتشار الاسلام.

ثالثاً: تحول المصريين الى اللغة العربية

عندما فتح العرب مصر، كانت القبطية لغة اهل البلاد الاصليين. ولكن لم ينقض القرن الرابع الهجري حتى كانت اللغة العربية قد ثبتت مواقعها لتصبح منذ ذلك الوقت - وبوتائر متفاوتة - لغة المصريين كلهم مسلمين ومسيحيين. ويبدو ان هذا التطور كان مبعث دهشة بعض الباحثين لأنه: «إذا كان الغزاة الجدد (العرب) قد استدرجوا رعاياهم الى نسيان لغتهم القديمة وتبني لغة أخرى، فإن هذا ما لم يفعله الاغريق ولا الرومان، ولم ينجزه الأتراك فيما بعد»^(١٣٧).

وربما كان اساس هذه الملاحظة ان المجتمع المصري تعرض لهجرات وغزوات أجنبية شتى. لكن المصريين لم يتخلوا عن لغتهم. هذا من ناحية. ومن ناحية أخرى، فإن تحول المصريين الى الاسلام كانت له سابقة في تحولهم الى المسيحية وكان الانجيل قد جاءهم مكتوباً باليونانية. ومن ناحية ثالثة، كان العرب قد فتحوا بلاداً غير مصر، ودخل سكانها الاسلام، لكنهم لم يغيروا مع ذلك لغتهم.

وفي تقديرنا ان وجه الصعوبة في تفسير هذه الظاهرة يرجع الى عدد من الاعتبارات في مقدمتها:

١ - ان تاريخ مصر الاجتماعي - وهو التاريخ الذي لم يكتب بكيفية متكاملة - هو وحده الذي يمكن ان يقدم التفسير الأكثر موضوعية لعملية حلول اللغة العربية محل اللغة القبطية.

٢ - ان دراسة نشأة اي لغة من اللغات وتطورها واختفائها يرتبط في العادة بمعطيات علم الاجتماع اللغوي والانثروبولوجيا الثقافية فضلاً عن علوم اخرى منها علم الآثار. ومع التسليم بالتطور الكبير الذي في هذه العلوم فسوف يظل مع ذلك عدد من الفروض التي تبحث عن حلول.

وحتى ننفادي الاسهاب في طرح اشكاليات لا تتحملها هذه الدراسة بطبيعتها، سنكتفي بالإشارة - في ايجاز شديد الى قضيتين:

الأولى: هي التعرف على الفصيلة اللغوية التي تنتمي اليها اللغة القبطية.

(١٣٦) المقريري، كتاب المواظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار المعروفة بالخطط المصرية، ج ١، ص ١١١،

١٢٠، ١٣٠، ١٤٠، وابن ظهيرة، المحاسن الباهرة في تاريخ مصر والقاهرة، ص ٨٤.

(١٣٧) جاك تاجر، اقباط ومسلمون منذ الفتح العربي الى عام ١٩٢٢ (القاهرة: كراسات التاريخ المصري،

١٩٥١)، ص ٨٤.

والثانية: هي صلة القبطية باللغة المصرية القديمة (الكلاسيكية) التي تسمى خطأ بالهيريوغليفية.

فيما يتعلق بالقضية الأولى، فقد ظل علماء اللغات ولأمد طويل يقسمون اللغات الحامية والسامية الى مجموعتين: مجموعة اللغات السامية ومنها العربية والعبرية والحبشية والآرامية وغيرها. ومجموعة اللغات الحامية وتشمل: المصرية القديمة والقبطية والليبية واللغات الكوشيتية^(١٣٨). غير أن بعض علماء اللغات المحدثين عادوا وعدلوا عن هذا التقسيم وآثروا أن يجعلوها أربع مجموعات هي: ١ - السامية، ٢ - المصرية، ٣ - البربرية^(١٣٩)، ٤ - والكوشيتية^(١٤٠). وثمة اتفاق يكاد يكون عاماً على أن هذه المجموعات وأن اختلفت فيما بينها اختلافاً غير يسير في كثير من الظواهر إلا أن بينها، على الرغم من ذلك من وجه الشبه والقرابة اللغوية ما يسمح بجعلها فصيلة واحدة مقابلة للفصيلة الهندية الأوروبية^(١٤١).

فإذا انتقلنا إلى العلاقة بين المصرية القديمة والقبطية فهنا تتعدد الآراء وربما تضاربت أحياناً: فيذهب علماء القبطيات المصريون إلى أن اللغة القبطية هي «آخر دور للهجة العامة للغة المصرية القديمة». وأنها اللغة التي تكلم بها منذ خمسة آلاف من السنين^(١٤٢). ولكن لبعض علماء المصريين والقبطيات الغربيين آراء أخرى منها: أن اللغة المصرية أخذت عن القبطية على اعتبار أن القبطية هي الأصل. أما المصرية فهي لغة مصنوعة خلقها بعض المصريين المتكلمين بالقبطية وظلت قاصرة على هؤلاء الكتبة ومجهولة من بقية الشعب^(١٤٣). وقريب من هذا، الرأي القائل بأن القبطية وإن كانت تصدر عن الجذور نفسها التي نمت منها الهيريوغليفية إلا أن الأولى تمثل جماع التيار الشعبي، كما أن اللغة المصرية هي التيار اللغوي لأهل الثقافة، وأن كلا التيارين لها المنبع نفسه وهما يختلفان في النشأة، وكانت الظروف وحدها هي التي باعدت بينهما على امتداد الزمن^(١٤٤).

(١٣٨) عن علاقة اللغة المصرية القديمة باللغات السامية، انظر:

Alan Henderson Gardiner (sir), *Egypt of the Pharaohs: An Introduction* (Oxford: Oxford University Press, 1974), p. 19.

وعن علاقتها باللغات الحامية، انظر وجهة المدرسة الأفريقية في:

Cheikh Anta Diop, «Origin of the Ancient Egyptians», in: G. Mokhtar, ed., *General History of Africa: Ancient Civilisations of Africa* (Paris: UNESCO; California: Heinemann, 1981), vol. 2, pp. 44-48.

(١٣٩) اللغات البربرية هي لغات السكان الأصليين لشمال أفريقيا.

(١٤٠) اللغات الكوشيتية تشمل اللغات الصومالية، والجالا، والبيجة وغيرها.

(١٤١) علي عبد الواحد وافي، علم اللغة، ط ٧ (القاهرة: دار نهضة مصر، [د. ت.]), ص ٢٠٣ - ٢٠٤.

(١٤٢) Sobhi, *Common Words: The Spoken Arabic of Greek and Coptic Origin*, pp. 2-3.

انظر أيضاً: باهور ليب، «على هامش اللغة القبطية»، مجلة مدارس الأحد، السنة ١، العدد ٥ (أب/اغسطس

١٩٤٧)، ص ١٥ - ١٦.

William H. Worrel, *A Study of Races in the Near East* (New York: Appleton and Co., 1927), p. 92.

M. Roncaglia, *Les Origines du christianisme en Egypte: Du Judéo-christianisme au christianisme hellénistique* (Beyrouth: Dar Al-Kalima, 1966), vol. 1, pp. 278-282.

وربما كان الأمر الذي هو موضع اتفاق أن وحدة الأصل بين اللغتين المصرية والقبطية لم تمنع أن تتشعب بهما الطرق - عبر آلاف السنين - لتصبح اللغة القبطية، كما عرفت في العصر المسيحي، لغة متميزة وذلك بفضل التغيرات التي طرأت على كتابتها وصرفها ومعجمها^(١٤٥).

ويختلف علماء القبطيات حول تحديد عدد لهجات اللغة القبطية الرئيسة منها والفرعية. ومن الباحثين من يذهب إلى أن هناك أربع لهجات رئيسة هي: البحرية (لغة مصر السفلى) والصعيدية (وهي لهجة طيبة) والفيومية، والأخيمية وتكلم بها أهل أخميم^(١٤٦).

ولا خلاف على أن اللغة القبطية قد تأثرت بدرجات متفاوتة بلغات المنطقة المحيطة بمصر: السامية منها والحامية، غير أن المؤثر اليوناني شكّل الثقل الأكبر في التأثير على اللغة القبطية. فقد أصبحت اليونانية لغة العلم والمتعلمين. ثم زاد تأثيرها عندما نشأت في المدن الاغريقية فئات اجتماعية من المصريين المتأخرين كتبوا إنتاجهم الأدبي والعلمي باليونانية^(١٤٧). وظلت الازدواجية الثقافية سائدة بكيفية أو بأخرى حتى مجيء العرب وهو الأمر الذي يمكن أن يندرج في عداد العوامل الرئيسة والمباشرة التي حالت دون أن يبلغ نهوض اللغة القبطية مداه في القرنين الرابع والخامس للميلاد، ثم حال بالتالي دون أن تكون اللغة القبطية في وضع الاستعداد لمنازلة اللغة العربية.

ومع ذلك، فإنه على الرغم من أن ثمة اتفاقاً بين بعض الباحثين على أن الصحوة التي حدثت للغة القبطية بعد مجيء العرب استمرت حوالى قرنين من الزمان - وفي تقدير آخر أنها انتهت عام ٢١٥ هـ^(١٤٨) - إلا أن تراجع اللغة القبطية بدأ يتم على مراحل. وعلى سبيل المثال: ففي المرحلة التي تقع بين الفتح العربي وبين صدور مرسوم تعريب الدواوين (٨٧ هـ - ٧٠٦ م) تبادلت اللغتان القبطية والعربية المفردات وأثرت كل منهما في الأخرى، وكان ميزان القوى بينهما متعادلاً^(١٤٩).

(١٤٥) Sobhi, *Common Words: The Spoken Arabic of Greek and Coptic Origin*, pp. 4-5.
يسي عبد المسيح، وكتاب المرجع في قواعد اللغة القبطية، في: رسالة مارينا المعجايي (الاسكندرية: مطبوعات جمعية مارينا المعجايي، ١٩٧٩)، ص ١٤ - ١٥. انظر أيضاً:

W.L. Westermann, *On the Background of Coptism in Coptic Egypt*, Symposium held under the joint auspices of New York University and Brooklyn Museum, Feb. 15, 1941 (New York: Brooklyn Institute of Arts and Sciences, 1944), pp. 16-17.

(١٤٦) مراد كامل، حضارة مصر في العصر القبطي (القاهرة: مطبعة العالم العربي، [د. ت.]), ص ٦٧ - ٦٩. انظر أيضاً: Westermann, Ibid., p. 17.

(١٤٧) حسين، ادبنا العربي في عصر الولاة، ص ١١.
(١٤٨) مراد كامل، القبط في ركب الحضارة العالمية، ص ٢٦. انظر أيضاً: احمد غنار عمر، تاريخ اللغة العربية في مصر (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٠)، ص ٧٩ - ٨٠.
(١٤٩) عمر، المصدر نفسه، ص ٣٠.

وفي المرحلة التي بدأت تكسب فيها اللغة العربية الأرض نهائياً من القبطية لم تختف هذه اللغة بكيفية مباغتة. ولكن الصراع بين اللغتين شهد بعض التطورات، منها:

(١) ان اللغة القبطية بدأت تنسحب الى الاديعة، حيث عكف الرهبان على دراستها ونسخ الكتب التي كتبت بالخط القبطي. اما الكنيسة فقد تمسكت بها في خدمة القداس كما انها كانت تلقن لتلاميذ الكتابات الملحقه بالكنائس.

(٢) ان كثيرين من القبط الذين كانوا يجهلون اللغة العربية، كانوا يكتبونها بحروف قبطية حتى يسهل عليهم نطقها^(١٥٠). ومع تقدم العربية كانت القبطية تكتب بحروف عربية، وتوجد من هذه الكتابات مجلدات بالمتحف القبطي^(١٥١).

(٣) عندما بدأت ترجمة الكتب القبطية الى العربية كانت صفحة الكتاب تقسم الى نهين احدهما للنص القبطي والآخر للترجمة العربية المقابلة.

(٤) كان انتشار العربية في دلتا مصر أسرع منه في الصعيد. والى هذا يشير المقريري - وهو شاهد من القرن الخامس عشر^(١٥٢) - فقد جاء في الخطط:

«اعلم أن ناحية أدنكة هي من قرى النصارى الصاعدة، ونصاراها أهل علم في دينهم وتقاسيرهم في اللسان القبطي، ونساء الصعيد وأولادهم لا يكادون يتكلمون إلا بالقبطية الصعيدية»^(١٥٣).

(٥) ويقدر بعض الباحثين انه في القرن الرابع الهجري (العاشر الميلادي) بدأت تظهر مؤلفات باللغة العربية لمؤلفين اقباط لم تعرف لهم مؤلفات بغير العربية. وان منهم ساويرس بن المقفع (أسقف الأشمونين) وسعيد بن بطريق (البطريرك الملكاني)^(١٥٤). على أن هذه النقطة الأخيرة تنقلنا الى قضية اثار ت جدلاً غير قليل بين الباحثين، وهي: متى كفت اللغة القبطية عن ان تكون لغة تخاطب بين أهل مصر خاصة بين من بقي من قبط مصر على ديانتهم؟ لدينا هنا مجموعتان من الآراء وذلك بغض النظر عما يمكن ان يكون هناك من اختلافات داخل كل مجموعة على حدة:

- فيذهب اصحاب المجموعة الأولى الى أن القبطية ظلت لغة الحديث حتى القرن الثالث عشر الميلادي، في رأي، وحتى القرن السادس عشر في رأي آخر، وإلى القرن السابع عشر في رأي ثالث^(١٥٥).

(١٥٠) رؤوف حبيب، المخطوطات القبطية (القاهرة: مكتبة المحبة، [د. ت.])، ص ٥.

(١٥١) بيبي عبد المسيح، «الكتابات والمخطوطات القبطية»، مجلة مدارس الاحد، السنة ١، العدد ٧ (تشرين

الاول/ اكتوبر ١٩٤٧)، ص ٢٠ - ٢٤.

(١٥٢) المقريري، كتاب المواظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار المعروف بالخطط المقريرية، ج ٢، ص ٥٠٦.

(١٥٣) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٥٠٧.

(١٥٤) عمر، تاريخ اللغة العربية في مصر، ص ٥٢.

(١٥٥) بيبي عبد المسيح، «اللهجات القبطية وآثارها الادبية»، في: صفحة من تاريخ القبط، ص ٣٩؛ عبد=

- ويميل اصحاب المجموعة الثانية الى اعتبار أن القبطية كانت قد أشرفت على الزوال فيما بين القرنين العاشر والحادي عشر للميلاد وانها اختفت كلغة تخاطب في دائرة زمنية تقع بين القرنين الثاني عشر والثالث عشر للميلاد^(١٥٦).

هنا لا بد من ملاحظة ما هو معروف لدارس نشأة لغة من اللغات وحياتها. إن اختفاء هذه اللغة لا يتم بكيفية مباغته. فتظل هذه اللغة مستخدمة كلغة تخاطب على الأقل في جهة هنا أو مكان هناك دون أن يغير هذا الأمر من واقع أن اللغة التي حلت محلها قد أصبحت هي اللغة الوطنية السائدة.

التعريب كعملية موضوعية

ظلت عملية تحول المصريين من اللغة القبطية الى اللغة العربية، بل ربما مازالت موضع جدل لم يتوقف. وهنا نجد انفسنا امام اتجاهين: احدهما يتجه - عند تفسير ظاهرة انسحاب اللغة القبطية - الى تحميل هذا الحاكم العربي أو (المسلم: عبدالله بن عبد الملك بن مروان أو الحاكم بأمر الله أو السلطان بيبرس) مغبة ما حدث إن بانتهاج سياسات تُكره الأقباط على اعتناق الإسلام أو التهديد بفرض عقوبات على من يستخدم القبطية لغة حديث^(١٥٧).

اما اصحاب الاتجاه الثاني فعندهم ان مسؤولية انبهار القبطية كلغة حديث ترجع - بالإضافة الى تزايد عدد الداخلين في الاسلام - الى تعجل الموظفين في دراسة العربية حفاظاً على مراكزهم^(١٥٨). كما يذهب بعض الباحثين الى ان مسؤولية اندثار اللغة القبطية في العواصم إنما يتحملها «من وصل من الاقباط الى مراكز عالية في الحكومات المتعاقبة، خصوصاً في عصر الفاطميين» وأنه يأتي في المقدمة في عصر لاحق «أولاد العسال وغيرهم في استعمال هذه اللغة وذلك بتشجيعهم التاليف والكتابة باللغة العربية»^(١٥٩).

المسح، وكتاب المرجع في قواعد اللغة القبطية، ص ٣٧، وعمر، المصدر نفسه، ص ٥٠. انظر أيضاً:

Otto Friedrich Meinardus, *Christian Egypt: Faith and Life* (Cairo: American University in Cairo Press, 1970), p. 159.

Roncaglia, *Les Origines du christianisme en Egypte: Du Judéo-christianisme au christianisme hellénistique*, p. 280.

(١٥٧) حبشي بانوب، «اللغة القبطية بين الكنائس والاديرة»، في: رسالة مارينا العجايب في عيد النبروز:

الرسالة الثالثة، ص ١٧. انظر أيضاً: داود عزيز (القس)، «اقباط مصر بين الماضي والحاضر»، ص ١٣ - ١٤. (مطبوع على الرونيز)

(١٥٨) تاجر، اقباط ومسلمون منذ الفتح العربي الى عام ١٩٢٢، ص ٣٠٥.

(١٥٩) جورجي صبحي، «كلمة عن اللغة القبطية»، في: رسالة مارينا العجايب في عيد النبروز: الرسالة

الثالثة، ص ٥.

ويختلف الكاتب مع مجمل هذه التفسيرات المقدمة لانسحاب اللغة القبطية أمام العربية ليس من منطلق إسقاط اثر بعض العوامل الذاتية إسقاطاً تاماً وإنما من منطلق أن ما يقدمه اصحاب الاتجاهين من تفسيرات يُنحّي جانباً رؤية علم الاجتماع اللغوي لطبيعة اللغة وللقوانين التي تحكم الصراع بين لغة وأخرى. ومن ثم يتحتم أن تدرس اللغة ابتداء كنسق اجتماعي يتبع في واقع الامر أنماط النظام الاجتماعي السائدة، وذلك على الرغم من أن اللغة ذاتها تعتبر نسقاً فرعياً له خصوصيته ضمن النسق المتكامل للمجتمع^(١١٠).

وباختصار، فإن تطور لغة من اللغات لا يمكن فهمه الا من حيث انه حصيلة نتائج التاريخ الاجتماعي لجماعة محددة من الناس^(١١١)، هذا من ناحية. ومن ناحية اخرى، فإنه فيما يتعلق بظاهرة الصراع بين اللغات فإن المتخصصين في علوم اللغة وفي علم الاجتماع اللغوي قد توصلوا الى تحديد العوامل وبالتالي القواعد التي تتحكم في اتجاهات حركة الصراع بين لغة وأخرى، فقد لوحظ ان العلاقة بين لغتين تتحدد على أكثر من مستوى:

المستوى الأول: ما يتمتع به الشعب الذي تظهر لغته من قوة النفوذ واتساع الحضارة ورقى اللغة، حتى وإن قلّ عدد أفراده عن عدد أفراد الشعب المغلوب. ولكن على شريطة:

(١) أن تدوم غلبته وقوته مدة كافية، وان تقيم بصفة دائمة جالية يُعتدّ بها من افراده في بلاد الشعب المغلوب^(١١٢). وأن تمتزج بأفراد هذا الشعب.

(٢) ان تكون اللغتان من شعبة لغوية واحدة أو من شعبتين متقاربتين^(١١٣).

(٣) أن تنتشر اللغة الغالبة بعد استقرارها كلغة حياة يومية وهو الأمر الذي يعني ان عامل الاحتياجات العملية انما يرجح في النهاية غلبة لغة على أخرى. وقد يستجيب هذا العامل لمطالب مادية أو لمطالب روحية أو لكليهما معاً.

المستوى الثاني: هو مستوى «الكفاءة» أو «القيمة» أو «التفوق» الذاتي للغة من اللغات. فيحدث ان تتغلب لغة على أخرى اذا تفاوتت الكفاءة الذاتية بين اللغتين.

ويشير مصطلح الكفاءة الذاتية للغة من اللغات الى ما يتعلق بالاداء أو الدور الثقافي لهذه اللغة^(١١٤).

وبحضرنا هنا مثال اللغة الآرامية. فمنذ القرن السادس الى الرابع قبل الميلاد

Peter Trudgill, *Socio-Linguistics: An Introduction* (Harmondsworth, Eng.: Penguin Books, (١٦٠) 1978), pp. 24-29.

A. Melnichuk, «Language as a Real Developing System», *Social Sciences (USSR)*, vol. (١٦١) 12, no. 2 (1981), pp. 114-130.

(١٦٢) واتي، علم اللغة، ص ٢٣٢ - ٢٣٣.

(١٦٣) المصدر نفسه، ص ٢٣٢ - ٢٣٣.

(١٦٤) المصدر نفسه، ص ١٨٤.

أصبحت هذه اللغة عالمية يتم التعامل بها في منطقة شاسعة من الشرق الأدنى فيما بين مصر والفرات^(١٦٥).

ولا يُعزى هذا الأمر الى بساطة اللغة الآرامية فحسب، بل - وايضاً في الاساس - الى انها كانت لغة قوم اضطلعوا بدور فعال في تنشيط التجارة في هذه المنطقة. هذا بينما لم يتح للمصريين كشعب زراعي أن ينشروا لغتهم المصرية القويمة كلغة تعامل حتى في ظل الفراعنة^(١٦٦). وثمة مثل آخر يتعلق باللغة اليونانية التي انتشرت بعد فتوحات الاسكندر على امتداد امبراطورية شاسعة الأرجاء.

ونشير هنا الى اليونانية المعروفة «بالكونية»^(١٦٧) وهي اللغة المشتركة العالمية الديمقراطية، لغة الخطاب والمعاملات والتجارة. كما هي لغة العلم ايضاً^(١٦٨). فهذه اللغة الكونية «تتصف بكل صفات اللغة العالمية ذلك لأنها انتظمت شعبياً كثيرة، ووحدت بينها، مع اختلاف هذه الشعوب في الجنس والعقيدة. وكانت كذلك لغة «ديمقراطية»، أي للناس بطبقاتهم كافة، لا يقتصر شأنها على طبقة خاصة أو بيئة محددة، كما هذبت وبسطت اصواتها وصيغها وتراكيبها، وأصبحت في متناول الناس جميعاً»^(١٦٩).

وبالمقارنة بينها وبين القبطية، سنجد ان هذه الاخيرة كانت لغة السواد الاعظم من الشعب. ولم يتح لها ان تكون لغة العلم والثقافة الرفيعة طوال العهد الفرعوني. فهنا، وتحت تأثير الانقسام الطبقي العميق، لم تستخدمها الطبقة الحاكمة المصرية في كتابتها. ويذهب بعض الباحثين الى انه بسبب قُصر المصرية الفصحى على العلماء والمتحذلقين تعذر فهم هذه اللغة على الشعب. ثم اتسعت الهوة بين اللهجتين حتى العصر الصائفي عام ٦٠٠ ق.م^(١٧٠). وهكذا واجه القبط واقع ان ثمة انقطاعاً حقيقياً بينهم وبين اللغة التي دُون بها التراث الفرعوني. فلم يكن متاحاً، بالتالي، أن يقوم تواصل بين القبط وبين العناصر الحية في ذلك التراث. وكل هذا حال بين القبطية وبين ان تنتشر في جهات اخرى محيطة بمصر. وأدى هذا بدوره الى إضعاف قيمتها الذاتية.

في الوقت نفسه ساعد على إضعاف القيمة الذاتية للغة القبطية عاملان أضعفا وحدتها الداخلية. العامل الأول هو تأخر وضع ابجديتها وهو الامر الذي يحول دون ضبط نطقها كما

(١٦٥) ابراهيم انيس، اللغة بين القومية والعالمية (القاهرة: دار المعارف، ١٩٧٠)، ص ٢٦١.

(١٦٦) المصدر نفسه، ص ٢٦١.

(١٦٧) (Koine) والكلمة يونانية.

(١٦٨) المصدر نفسه، ص ٢٦٧.

(١٦٩) المصدر نفسه، ص ٢٦٦.

(١٧٠) صبحي، «كلمة عن اللغة القبطية»، ص ٤.

يتوقع أن يؤدي إلى ازدياد لهجاتها. أما العامل الثاني فيتمثل في أن الحكم اليوناني الروماني لمصر - وقد دام قرابة ألف عام - قد فرض العزلة السياسية على شعب مصر، وفي ظل هذه العزلة تم تكريس العامية المصرية إلى لغات اقليمية وإلى لهجات محلية. ولعل هذا يتفق مع ما يذهب اليه بعض الباحثين من أن وقوع شعب في العزلة السياسية وفي قبضة السيطرة الأجنبية يدفع لغة هذا الشعب الى ان تتفرع من جديد الى لهجات محلية^(١٧٠).

وإذا كنا قد أكدنا على عامل «القيمة الذاتية» للغة - أي لغة - فإن هذا مرجعه الى ان اللغة كنسق اجتماعي هي في الوقت ذاته مجمع أنساق فرعية، ذات مستويات متنوعة ومعقدة الى أقصى حد. وإذا أخذنا من بين هذه المستويات ما يسمى في علم الاجتماع اللغوي بالمستوى الوظيفي التوزيعي، فسوف نرى أن اللغات التي عرفتها البشرية وفرضت نفسها كلفات عالمية، إنما تتسع مستوياتها الوظيفية والتوزيعية لتشمل أنساقاً وظيفية وتوزيعية متعددة: أي لتشمل لغة التعامل اليومي، ولغة النمط الأدبي المعتاد (لغة المراسلات)، ولغة العلم، ولغة التقنية أو اللهجات الخاصة بكل مهنة، هذا الى جانب الأساليب الوظيفية للغة الأدبية^(١٧١).

وفي الوقت ذاته، فإن وجود هذه المستويات يعني أن اللغة يتم استخدامها استخداماً مكثفاً. وكلما اتسع المدى الذي تغطيه هذه الوظائف - مع ما يصاحب هذا من زيادة في العلاقات المتبادلة والمتداخلة بين العناصر المكونة لأنساقها - دلّ هذا على أن تطور اللغة المعنية يسير في اتجاه التقدم^(١٧٢). وعلى العكس من ذلك، كلما حدث تضيق وتبسيط في وظائف اللغة يصاحبه ضعف في الروابط القائمة بين أنساقها، دلّ هذا على تراجع اللغة المعنية^(١٧٣)، ذلك لأن المظاهر الملموسة لاتساع نطاق وظائف اللغة تتبدى في زيادة عدد مستخدميها، وانتشارها في أراض جديدة كما تتبدى في ظهور مجالات اجتماعية جديدة لتطبيق اللغة، الأمر الذي يتم عادة في مجال العلوم والتقنية^(١٧٤).

وفي ضوء ما تقدم لا يصعب ان نتبين الأسباب الموضوعية التي أدت باللغة العربية الى أن تكسب الجولة من القبطية. ففي غضون فترة زمنية قصيرة تبلغ الخمسين عاماً أقام العرب امبراطورية تمتد من الهند شرقاً الى إسبانيا غرباً. أي على رقعة ضمت إثنيات وثقافات شتى. واستطاعت ان توطّد أقدامها كلغة عالمية، ليس فقط من واقع ان اللغة العربية الكلاسيكية

(١٧٠) «اللسنية والمادية الجدلية»، في: م. كوهين، دراسات لغوية في ضوء الماركسية، نقلها الى العربية ميشال

عاصي (بيروت: دار ابن خلدون، ١٩٧٩)، ص ٨١.

Melnichuk, «Language as a Real Developing System.» p. 120.

(١٧١)

(١٧٢) المصدر نفسه، ص ١٢١.

(١٧٣) المصدر نفسه، ص ١٢١.

(١٧٤) المصدر نفسه، ص ١٢١.

ارتبطت ارتباطاً وثيقاً بالدين الاسلامي^(١٧٧) وهذا صحيح ، ولكن بفضل عدد من العوامل منها:

أ - ان العربية أصبحت لغة العلم والثقافة قبل ان تصبح لغة الحديث . ومن الباحثين من يذهب الى أن دخول اللغة العربية الى مجال التأليف العلمي يعد أهم مراحل التحول من البداوة الى الحضارة^(١٧٨).

ب - ان اللغة العربية رحبت بكثير من الالفاظ التي اقترضتها من اللغات الاخرى واستغلتها في المصطلحات العلمية ولغة الكلام^(١٧٩). وظاهرة الاقتراض هذه كانت مصدر قوة لا ضعف للغة العربية، كما أن نشأة العلوم الإسلامية الجديدة المرتبطة بالقرآن والحديث عجلت بنمو الصيغة الأدبية للغة العربية. وكل هذا يتفق مع ما يذهب اليه بعض الباحثين من أن تشكل الصيغة الأدبية للغة من اللغات وغوها يعجلان، الى حد كبير، بظهور كلمات جديدة في اللغة وذلك بما تتضمنه هذه الكلمات من المعاني المجردة والمتخصصة^(١٨٠).

ج - وحتى في المناطق التي اعتنق أهلها الاسلام ولم يتحولوا الى العربية تمّ اتخاذ هذه اللغة كلغة ثانية للعلم والحضارة^(١٨١).

ونأتي أخيراً إلى المستوى الثالث: وفيه تتغلب لغة على أخرى عندما تتغلب أمة على أخرى. وفي هذا يلاحظ الباحثون «أن مجرى التغيير في حقل اللغة يكون أكثر اندفاعاً وسرعة أثناء سيطرة أمة على أمة. ذلك أن لغة الغالبين، على قلة عددهم، قد تقضي على لغة الشعوب المغلوبة، أو على لغاتها ولهجاتها»^(١٨٢).

على ان هذه القاعدة لا تتحقق الا ضمن شروط محددة. فمن ناحية نلاحظ ان حكم أمة أجنبية لأخرى لا يستتبعه بالضرورة ان تتغلب لغة الحاكمين على لغة أهل البلاد. ومن ناحية ثانية، لم يكن الاسلام يشترط على الداخلين فيه تعلم العربية. ومن ناحية ثالثة، من المؤرخين من ذهب الى ان العرب قبلوا في بداية حكمهم مصر أن تحرر دواوين الدولة بالقبطية^(١٨٣).

اذن، فتغلب اللغة العربية كان يتطلب أن يتوافر شرط رئيس وهو أن يكون لهذه اللغة

(١٧٥) انيس، اللغة بين القومية والعالية، ص ٢٧٨.

(١٧٦) محمود فهمي حجازي، اللغة العربية عبر القرون (القاهرة: دار الثقافة للطبع والنشر، ١٩٧٨)،

ص ٥٣.

(١٧٧) انيس، المصدر نفسه، ص ٢٨٠.

(١٧٨) Melnichuk, «Language as a Real Developing System», p. 124.

(١٧٩) انيس، المصدر نفسه، ص ٢٧٨.

(١٨٠) «الاسنية والمادية الجدلية»، ص ٨٢.

Art.: «Kibt», in: *The Encyclopaedia of Islam*.

(١٨١)

«دولة». وقد قامت في مصر دولة للغة العربية بعد الفتح العربي. لكن مكوّن العنف في الدولة لا يكفي وحده لأن تفرض الأمة الغالبة لغتها على المغلوبين. وانما يتطلب هذا أن تكون هذه الدولة صاحبة حضارة جديدة أو صاعدة. وفي هذا تكتسب شهادة عالم من علماء القبطيات أهمية خاصة. فهو إذ يعبر عن أسفه العميق على تحول القبط من لغتهم، لا يملك، في الوقت ذاته، إلا أن يقرر أن تراجع القبطية قد حدث في زمن محدد في القرون: التاسع والعاشر والحادي عشر وذلك حين «بلغت الحياة العقلية في العالم الاسلامي ذروتها خصوصاً في بغداد عاصمة الخلافة، واتحدت مصر وسوريا وإسبانيا مع العراق في جماعة ثقافية لا نظير لها في أنحاء العالم. وكان مما لا مندوحة عنه أن يحرف معه أخصب العقول القبطية. وبذلك خسرتهم طائفتهم، سواء من أعتنق الاسلام منهم، أو من بقي متمسكاً بعقيدته، إذ لم تكن الحياة الناجحة متيرة إلا لمن كان «عربياً»، كما كان ينبغي على الكاتب أن يكتب بالعربية حتى يجد من يقرأ له»^(١٨٢).

ثم يبقى بعد ذلك أنه ساعد على تحول المصريين الى اللغة العربية ما يمكن أن يسمّى بالشروط النوعية والمميزة للنسق المصري. فيشار هنا بوجه خاص إلى:

- الدور الذي لعبه «قبط الدواوين» أو البيروقراطية القبطية في انتشار اللغة العربية.
- بعض تقاليد التدين الخاصة بالمصريين.
- مصر كمركز لعلوم اللغة العربية والثقافة الاسلامية.

وفيا يتعلق بالدور الذي لعبته البيروقراطية القبطية في انتشار اللغة العربية، فإنّ ما هو معروف تاريخياً عن وضع جهاز الادارة المصري العريق، والمهام التي كان يضطلع بها، يدعونا الى ان نطرح الفرضية التالية:

وهي أننا نتفق مع الرأي القائل بأنه كان لانتشار العرب في الريف وصلتهم بالأرض واختلاطهم بالفلاحين دور كبير في نشر العربية. وان هذا كله انتهى، في الامصار المفتوحة، ومع انتشار الاسلام الى التعريب الشامل^(١٨٣) ومع ذلك، يتعين، في الوقت ذاته، الا نقلل بحال من أهمية الدور الذي لعبته البيروقراطية القبطية في انتشار اللغة العربية.

ذلك انه على الرغم من أن نفوذ البيروقراطية القبطية كان يتفاوت قوة وضعفاً خلال القرون الخمسة الأولى، الا انه قد وجد في شرائحها العليا حكام للأقاليم وكبار كتاب الدولة. وفي بعض الاوقات، انتشروا في جميع الإدارات وتولوا أعلى مناصب الادارة، بما في ذلك رتبة الوزير، وحازوا الاموال الكثيرة^(١٨٤). واجمالاً فقد شكلوا شريحة تتسم بالثبات

(١٨٢) رول، «موجز تاريخ القبط»، ص ١٧٩.

(١٨٣) الدوري، «الاسلام وانتشار اللغة العربية والتعريب»، ص ٧٠ و٧٦.

(١٨٤) ماجد، نظم الفاطميين ورسومهم في مصر: دراسة شاملة لنظم القصر الفاطمي ورسومه، ص ٩٦.

خاصة في ديوان الخراج بكل ما كان فيه من الاعمال المتعلقة بالجباية وتحديد الضرائب وتوريد المحصولات الى بيت المال^(١٨٥). وكان لصغار الموظفين منهم دور ملحوظ في قاعدة الجهاز البيروقراطي^(١٨٦).

ولقد سبق أن أشرنا الى ما ذكره بعض الباحثين من أن الموظفين الاقباط قد تعجلوا في دراسة اللغة العربية حفاظاً على مراكزهم^(١٨٧). غير أن الأمر لم يكن - في اعتقادنا - بهذه البساطة. ويتضح هذا مما يلي:

- بعد صدور مرسوم تعريب الدواوين لم يكن امام الموظفين القبط سوى ان يسارعوا الى تعلم العربية. وفي الفترة التي تلت الفتح مباشرة، كانت امامهم - خاصة صغار الموظفين منهم - فسحة من الوقت تمكنهم من التكيف مع الوضع الجديد في الادارة المحلية. ذلك أن مؤسساتهم التعليمية ممثلة أساساً في الكتاتيب الملحقة بالكنائس ظلت قائمة. هنا يلاحظ أن الكتاب الإسلامي نشأ وتطور في فترة لاحقة بين بداية القرن الثاني الهجري ونهاية القرن الثالث تقريباً^(١٨٨).

- لما كان الموظفون القبط يمثلون أكثرية «الصفوة» في مجتمع القبط، وكانوا يستندون الى هيمنة الدولة ونفوذها، فقد كان من المتوقع ان يكون إقبالهم على تعلم اللغة العربية حافزاً لغيرهم على ان يحذوا حذوهم.

- ولما كان في مصر تقليد فرعوني قديم يتمثل في توريث الوظيفة، فقد كان على الموظفين القبط ان يهتموا بتعليم اللغة العربية لأولادهم أو لأقاربهم، وذلك إذا أرادوا ان يؤمنوا لهم مستقبلاً أفضل.

- ولما كان الجهاز البيروقراطي هو حلقة الاتصال اليومي بين السلطة ومجموع طبقات الشعب، فقد واجه موظفو الدواوين على اختلاف مراتبهم قضية التعبير باللغة العربية عن متطلبات الإدارة في اتجاهين:

أحدهما: نازل من أعلى، والآخر: صاعد من أسفل، من صفوف الناس. وفي دولة درجت على استخدام اعداد متزايدة من الموظفين والمستخدمين فإن الحركة المستمرة والواسعة

(١٨٥) المصدر نفسه، ص ٩٧ - ٩٩.

(١٨٦) المصدر نفسه، ص ٩٧ - ٩٨.

(١٨٧) الدوري، «الاسلام وانتشار اللغة العربية والتعريب»، ص ٧٠.

(١٨٨) هشام نشابة، «المؤسسات التعليمية في المدينة الاسلامية»، في: ر.ب. سرجنت، محرر، المدينة

الاسلامية، ترجمة احمد تعلق (باريس: اليونسكو، السكومور، ١٩٨٣)، ص ٧٣.

لأفراد هذا الجهاز البيروقراطي كانت مرشحة لأن تكون عاملاً من عوامل نشر اللغة العربية بأطراف في مواقع مختلفة، خصوصاً في الريف.

- وما . حدث بالفعل هو أن البيروقراطية القبطية لم تتوقف عند حد تعلم اللغة العربية . بل لقد مكنتها الحكومات العربية التي اتصفت بقدر ملحوظ من التسامح ازاء أهل الكتاب من أن تمضي شوطاً أبعد في الاندماج في الحضارة العربية . ويحضرنا هنا ان كبار الموظفين القبط - في العصر الفاطمي - حملوا أسماء عربية كما حملوا ألقاب التشريف التي شاعت في ذلك الزمن: فكان من بينهم مثلاً: الفخر بن سعيد رئيس الحاشية، والأسد بن الميقات رئيس ديوان الجيش وأبو اليمن بن مكرواه بن زنبور، وأبو سعد بن منصور بن أبي اليمن وزير الخليفة المنتصر . ومن الألقاب التي خلعتها عليهم الخلفاء الفاطميون: الرئيس، وتاج الدولة، وفخر الدولة، وهبة الله، والأعبد^(١٨٨).

وفما يتعلق بأثر تقاليد التدين، والممارسات الدينية التي حفزت المصريين الذين اعتنقوا الاسلام على تعلم اللغة العربية، فان هؤلاء قد أدركوا أن ثمة رابطة قوية بين معرفة الدين الجديد ومعرفة اللغة العربية . وكان لقب مصر سابقة من قبل عندما اعتنقوا المسيحية . فقد قوي، في أول الامر، استعمال اليونانية . وزادها قوة، استعمالها في العبادة والطقوس الكنسية في المدن الكبرى . كما كانت في وقت من الأوقات لغة الكنيسة الرسمية^(١٨٩) . وثمة سبب آخر: هو أن المسيحيين استعملوا اليونانية لأنهم لم يجدوا في القبطية اصطلاحات تعبر عن آراء ومعتقدات جديدة أدخلت مع الديانة المسيحية . ولأنهم كانوا يعتقدون أن تسمية الاشياء المقدسة تندس إذا ما اتخذت تسمية وثنية: مثلاً كلمة (ن ي ف ي) القبطية التي بمعنى روح أو نفس قد استبدلت بكلمة (پ ن و م ا) اليونانية دلالة على روح القدس^(١٩٠).

واخيراً ترتبط هذه النقطة وتتكامل مع النقطة الثالثة . فإذا كان متوقعاً أن تزدهر الدراسات اللغوية في مراكزها المعروفة بالشرق العربي فإن أهل مصر - على الرغم من بطء تحوّلهم من القبطية الى اللغة العربية - تمكنوا بفضل قدرة المجتمع التقليدية على ان يكون وعاء للتراكم الثقافي من أن يسهموا، ومنذ وقت مبكر في إغناء الدراسات اللغوية . فها أن استقر العرب فيها، حتى تكاثرت الوفود العلمية اليها من جميع أقطار العالم الاسلامي المعروف إذ ذاك . ونشأت فيها منذ القرن الأول الهجري حركة لغوية متمثلة في نشاط القراء في ميداني التفسير والقراءات^(١٩١) . وفي هذا المجال برزت مدرسة أبي العباس بحّي بن أيوب

Atiya, A History of Eastern Christianity, p. 88.

(١٨٩)

(١٩٠) عبد المسيح، «اللهجات القبطية وآثارها الادبية»، ص ٤٨.

(١٩١) المصدر نفسه، ص ٤٩.

(١٩٢) احمد نصيف الجنابي، الدراسات اللغوية والنحوية في مصر منذ نشأتها حتى نهاية القرن الرابع الهجري

(القاهرة: دار التراث بمساعدة الجامعة المستنصرية ببغداد، ١٩٧٧)، ص ٥.

الغافقي الملقب «بورش المصري». وقام رجال تلك المدرسة وتلاميذها، جيلاً بعد جيل (وجملهم من المصريين) بدراسات لغوية ونحوية كثيرة كانت لها آثار بعيدة في الدراسات المماثلة في الغرب والأندلس^(١١٣). ثم نشأت بعد ذلك، فيما بين القرن الأول والرابع الهجريين مدارس أخرى أسهمت إسهاماً كبيراً في تكوين البناء اللغوي للدراسات المصرية. وكان لها أثر ملحوظ في كل الدراسات المماثلة التي قامت بعدها في جميع أنحاء العالم الاسلامي^(١١٤).

ولم يكن القبط المسيحيون بمعزل عن عملية التحول الى اللغة العربية: فتحدثوا بالعربية واصبحت اداة لثقافتهم. وتمثلت البداية في عكوف مثقفي القبط على ترجمة عدد من أعمال التراث القبطي الى العربية. فترجموا كثيراً من «الميامر» (المواعظ) النسكية والروحية. كما ترجموا سير الأباء والقديسين وتواريخ البيعة. وقد تقدم في هذه الحركة، منذ القرن العاشر الميلادي وأسهم فيها اسقف الأشمونين الأرثوذكس ساويرس بن المقفع وسعيد بن بطريق بطريك القبط الملكانيين ومؤلف كتاب التاريخ المجموع على التحقيق والتصديق وكتاب البرهان^(١١٥). وكان من المترجمين الراهب المصري اثناسيوس^(١١٦) وميخائيل اسقف تنيس الذي عاصر ساويرس. وفي القرن الحادي عشر نجد تواريخ لميخائيل بن بدير القبطي وموهوب بن منصور القبطي وأبي المكارم أسعد بن الخطير بن عماتي وبقيرة الرشيد^(١١٧). وفي القرن الثاني عشر نجد البطريك القبطي مرقس بن زُرْعَة^(١١٨). ثم توالى إنتاج القبط باللغة العربية في القرون التي تلت وبلغ أوج ازدهاره في القرنين الثالث عشر والرابع عشر.

غير أن مبادرة البطريك غبريال بن تريك (١١٣١ - ١١٤٥ م) مثلت أهم انعطافة في ذلك الوقت نحو تحول القبط الى اللغة العربية. فقد أصدر أول قرار بابوي يقضي باستخدام العربية في الخدمة الكنسية وسجل القرار واقع أن جمهرة المصلين في الكنائس لم تعد قادرة على متابعة الوعظ وخدمة القداس بالقبطية.

وقد ترتب على استعراش المسيحيين الذين اتخذوا العربية اداة لثقافتهم نتائج على قدر كبير من الأهمية:

الأولى: هي أن العربية أصبحت لغة الاتصال بين المسيحيين العرب كلهم. وبذلك

(١١٣) المصدر نفسه، ص ٦.

(١١٤) المصدر نفسه، ص ٦.

(١١٥) خليل، «مدخل الى التراث المسيحي العربي القديم»، ص ٥ - ٦.

(١١٦) المصدر نفسه، ص ١٩.

(١١٧) المصدر نفسه، ص ٢٤.

(١١٨) المصدر نفسه، ص ٢٤.

حلت محل اليونانية التي كانت اللغة المشتركة بين الكنائس في زمن الامبراطورية البيزنطية. فهذا ما تدل عليه وقائع كثيرة. منها على سبيل المثال الرسائل المتبادلة بين البطريرك السرياني أنثاسيوس الخامس (٩٨٧ - ١١٠٣ م) وبين البطريرك القبطي فيلتاؤس (٩٧٩ - ١٠٠٣ م)^(١٩٩)، فقد أخذ نساطرة العراق يرُدُّون عليه في كتاباتهم^(٢٠٠). والذي حدث هو أن النص المسيحي الذي كان يوضع في بغداد كان يصل الى دمشق^(٢٠١) بعد بضع سنوات، ويصل الى القاهرة بعد سنوات قليلة والعكس.

والثانية: هي أن الثقافة العربية المسيحية أثرت بدورها على غيرها من الثقافات لا سيما الحبشية والكرجية والسريانية^(٢٠٢).

أما النتيجة الثالثة: فهي انه مع ازدياد تمكُّن علماء القبط من العربية دخل الأدب القبطي العربي في اطار الثقافة العربية. ويحضرنا هنا - كمثال - أن ساويرس بن المقفع عندما كتب كتابه «مصباح العقل» وهو كتاب في اللاهوت، نحا فيه - سواء في الاسلوب أو المصطلحات - منحى التكلمين، وهم من فلاسفة الاسلام كما نعلم^(٢٠٣).

ونخلص مما تقدم الى أن المتغيرات الكبرى التي تكونت مصر العربية تحت تأثيرها تحوّلت الى ثوابت في حياة المصريين أخذت ترسخ بأطراد منذ القرنين الرابع والخامس للهجرة. وقد حدد استقرارها أن يتم النظر الى قضايا التفاعل بين أهل البلاد من مسلمين ومسيحيين من خلال هذه المقولات التي عرفها النسق المصري من قبل: وهي المجتمع والشعب والدولة (أو التنظيم الدولي).

ففي اطار المجتمع ظلت الزراعة تستوعب أنشطة الغالبية الكبرى من السكان. فلم يكن ممكناً - ولا كان متصوراً أن يكون للفلاحين المسلمين تقويم زراعي، ومصادر مياه ونظم للري وتقنيات للفلاحة، وتقاليد في العمل الجمعي، غير تلك التي للفلاحين القبط بما يرتبط بها من توحيد انماط السلوك اليومي وردود الفعل المتطابقة. وفي المدينة جاء وقت انتظم فيه اصحاب الحرف والصناعات المختلفة في «الاصناف» وهي شكل من «التقابات» التي ضمت المسلمين وغير المسلمين في العصر الفاطمي^(٢٠٤).

(١٩٩) ابن المقفع، كتاب مصباح العقل، «المقدمة»، ص ٢٤.

(٢٠٠) المصدر نفسه، «المقدمة»، ص ٢٨.

(٢٠١) خليل، ومدخل الى التراث المسيحي العربي القديم، ص ٧.

(٢٠٢) ابن المقفع، المصدر نفسه، «المقدمة»، ص ٣.

(٢٠٣) المصدر نفسه، ص ١٣.

(٢٠٤) برنارد لويس، «التقابات الاسلامية»، ترجمة عبد العزيز الدوري، الرسالة (٢٢ نيسان/ ابريل ١٩٤٠)،

وفي إطار الشعب انتظم القبط في التراتب الطبقي الذي كان قائماً فكان من القبط كبار الموظفين واصحاب القبالات، واغنياء الفلاحين وصغار المستخدمين واصحاب الحرف والباعة، وفقراء الفلاحين والصيادين والرعاة. وفي مجتمع ينقسم الى طبقات، لم تتوقف حركة الصراع الاجتماعي، واتخذت في بعض الاحيان شكل مواقف وهبات جمعت بين العرب والقبط ضد تعسف السلطة في اقتضاء ما لا يطاق من الضرائب والمغارم. وتشير هذه الظاهرة الى امكانية أن تلعب اعتبارات المصلحة الاجتماعية المشتركة دورها في الحد من، أو تحييد، أثر الصراعات التي يمكن أن تتخذ طابعاً «إثنيًا» صرفاً.

وفيما يتعلق بدور الدولة، فإنه اذا أخذنا بما يذهب اليه بعض المتخصصين في الاثنولوجيا من أن التكامل بين الاثنيات المختلفة في إطار الدولة الواحدة يؤدي الى تقارب بينها - وفي المحل الأول الى تقارب بين ثقافتهم^(٢٠٥) - فقد لعبت الدولة في مصر هذا الدور، عندما استخدمت سلطة القسر لاضعاف او كبح النزعات القبلية بين العرب الذين استقروا في مصر. ثم لعبت هذا الدور بادماج القبط في دواوين الدولة، ثم بإدماج الفنيين والصناع في مشروعات نفذت داخل مصر وفي انحاء اخرى من الدولة العربية.

ويفترض الباحث بعد هذا كله أن التعرف على أوضاع المجتمع والشعب والدولة في كل مرحلة، وفي عهد الأسر العربية والاسلامية التي حكمت مصر، يساعدنا على أن نفهم - على الرغم من كل التعرجات التي سار فيها تاريخ العلاقة بين المسلمين والقبط - لماذا لم يتم تهميش القبط كأقلية، ولماذا لم تتم ازاحتهم إلى مناطق عزل، وكيف انهم كانوا جزءاً من الشعب الذي تعرّب ودخل في إطار الحضارة العربية الاسلامية.

ويهنا في ختام هذا الفصل، أن نشدد على أنه سوف يتعذر على دارسي تاريخ مصر العربية أن يحيطوا بعلاقة العرب (والمسلمين) بالقبط - من كافة جوانبها - إذا لم يضعوا عامل التفاعل الحضاري بين ثقافة العرب الفاتحين وثقافة القبط في المكان الصحيح بين مجمل العوامل الرئيسية التي أسهمت في تخلق مجتمع من المسلمين والقبط يتميز بدرجة عالية من التجانس والتماسك^(٢٠٦).

(٢٠٥) في دراسة لمجموعة من العلماء السوفيات، انظر:

R. Ismaguilova, «Introduction», dans: *Le Développement ethnoculturel des pays africains* (Moscow: Académie des sciences sociales, 1984), p. 8.

(٢٠٦) من المعروف ان الحضارة العربية الاسلامية تفاعلت إبان صعودها مع حضارات البلاد المفتوحة. ففي مصر، نقلت الى العربية بعض الكتب القبطية التي تناولت البحث في «الصناعة» وهي الكيمياء العلمية. انظر: امين، ضحى الاسلام، ج ١: بحث في الحياة الاجتماعية والثقافات المختلفة في العصر العباسي الاول، ص ١٦١، وكامل، حضارة مصر في العصر القبطي، ص ١١٢.

وتمثل العرب في مصر منجزات ما يمكن ان يسمى «بالمادية المادية». على سبيل المثال: ثمة اتفاق بين عدد من =

=المؤرخين على ان قبط مصر هم الذين قاموا بالدور الاناسي في بناء الاسطول العربي، وكان ذلك في بداية العصر الاموي، إضافة الى دار الصناعة التي كانت بالاسكندرية، وجه والي مصر عبد العزيز بن مروان ثلاثة آلاف من عمال صناعة السفن الى تونس لانشاء دار لهذه الصناعة. كما ذهب عدد آخر من العمال القبط الى الشام. لمزيد من التفصيل، انظر: بتلر، فتح العرب لمصر، ص ١٠١ - ١٠٢، الكاشف، مصر في فجر الاسلام: من الفتح العربي الى قيام الدولة الطولونية، ص ٩٨، وإيريس حبيب المصري، قصة الكنيسة القبطية من ٤٣٥ - ٩٤٨ م (الاسكندرية: [د. ن.]، ١٩٧٩)، ج ٢، ص ٣٢٣ - ٣٢٤.

ويتفق المؤرخون والباحثون في تاريخ الفنون القبطية والاسلامية على ان طرائق الفن القبطي وأساليبه كانت عاملاً مؤثراً في فنون مصر الاسلامية وصناعاتها. فاستعان بعض خلفاء بني أمية بالقبط في بناء مسجد دمشق والمسجد الاقصي، وفي اعادة بناء الجامع النبوي في المدينة. وظل النسيج القبطي بأنواعه التي اشتهرت وزخارفه يستخدم في مصر حتى القرن التاسع. ولبس الخلفاء والوجهاء النوع المعروف باسم «القباطي»، كما كسيت الكعبة وبالقباطي المصرية. لمزيد من التفصيل، انظر: كمال الدين سامح، العبارة في صدر الاسلام (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٢)، ص ١٤ سعاد ماهر، الفن القبطي (القاهرة: الجهاز المركزي للكتب الجامعية والمدرسية والوسائل التعليمية، ١٩٧٧)، ص ٢٢٥، ٢٤٥ و ٢٥١ بتلر، المصدر نفسه، ص ٩٣ - ٩٨، وكامل، حضارة مصر في العصر القبطي، ص ١٠٢ - ١٠٣.

الفصل الرابع
القبْط في ارتبَاطهم
بالنسق الثقافى العام

أولاً: القبط في عصر المماليك: دراسة حالة

لا يتسع المجال، هنا، للخوض في القضية الخلافية حول الفترة الزمنية التي تحوّل فيها القبط إلى أقلية دينية. ونميل الى ترجيح وجهة النظر القائلة بأن هذا التطور كان واضحاً في العصر الطولوني^(١).

ولقد أوردنا اشارات سريعة عن العصر الفاطمي، وفي الوقت ذاته لم نتعرض لأوضاع القبط في عهد الأسر الطولونية والاختشيدية والايوبية وذلك على الرغم من أن الأدب القبطي العربي دلّ على نهوض مرموق في العصر الايوبي^(٢). وانما يدفعنا الى هذا اعتقادنا بأن العصر المملوكي، فوق أنه ليس منبث الصلة بما قبله يمثل - مع ذلك - دراسة حالة لوضع الاقلية الدينية في ظل دولة إسلامية لا تحكمها سلالة عربية. وفي الوقت ذاته هي دولة مستقلة تهيمن على امبراطورية واسعة. ثم ان هذه الدولة شهدت تطورات داخلية، وتعرضت لمؤثرات خارجية أثرت بعمق على المجتمع المصري وتدخلت بكيفية مباشرة، وغير مباشرة، في تشكيل العلاقة بين مكوّني الشعب مسلميه وقبطييه.

ولسنا في حاجة الى الاغراق في تفصيلات تتعلق بتاريخ عصر المماليك: دولتهم الأولى

(١) لمزيد من التفصيل انظر مقال غاستون فبيت في:

Art.: «Kibt.» in: *The Encyclopaedia of Islam* (Leyden: Brill, 1927). and

حسن أحمد محمود، حضارة مصر في العصر الطولوني (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦٢)، ص ٢١٦.

(٢) ايريس جيب المصري، قصة الكنيسة القبطية من ٤٣٥ - ٩٤٨ م (الاسكندرية: [د. ن.، ١٩٧٩]، ج ٣،

ص ١٩٦ - ١٩٩.

(١٢٥٠ - ١٣٨١ م)، وفيها ظهر السلاطين العظام الذين ردوا التتار وصفوا آخر معاقل للصليبيين. وتحت حكمهم بلغت القاهرة مبلغاً عظيماً من الازدهار الاقتصادي والثقافي^(٣). ثم دولتهم الثانية (١٣٨٢ - ١٥١٧ م) وفيها تفاقم عجز الادارة الحكومية عن النهوض بواجباتها في العناية بالأرض الزراعية. واجتمع هذا الى اكتشاف البرتغاليين لرأس الرجاء الصالح وما أدى اليه ذلك من ضرب التجارة، ثم ما أدى اليه ضعف الدولة من وقوع مصر تحت الاحتلال العثماني^(٤).

وفيما يتعلق بالمتغيرات الداخلية فقد لاحظ الباحثون ان ثمة فروقاً واضحة بين الإدارتين العربية والملوكية^(٥):

١ - في محيط الزراعة، لم تكن الزراعة إجمالاً على قدر كبير من الازدهار واهتم المالك اهتماماً خاصاً بالتجارة، فكان السلطان أكبر تاجر. وزحفت الصحراء على الأرض المزروعة وقلت اليد العاملة واشتد العسف على الفلاحين^(٦).

٢ - أدخلت الادارة الملوكية تعديلات جسيمة على نظام حيازة الأرض أدت إلى أن تصبح دولة المالك الدولة الاقطاعية الكبرى في المنطقة^(٧) وتركزت الاقطاعات باستثناءات قليلة - في الجيش الملوكي بفرقه وأجناسه المختلفة^(٨).

ومن ثم فقد تغير الوضع القانوني للفلاح فهو - على حد قول المقرئ ولا يرجو أن يباع، ولا أن يعتق، فهو قن ما بقي، ومن ولد له كذلك^(٩). ولنا أن نتوقع ان يؤدي نظام الاقطاع العسكري إلى زلزلة كيان المشتريات الزراعية بكل ما يلزم هذا الامر من هرب الفلاحين، وهلاك معظمهم. وقد غدت المجاعات، خاصة على عهد الدولة الملوكية الثانية، ظاهرة كثيرة الوقوع وارتبطت بنقص الفيضان وتعاضل الغلاء، وانتشار الطاعون ثم يكون «فناء عظيم جداً»^(١٠).

Jane Staffa Susan, *Conquest and Fusion: The Social Evolution of Cairo, A.D. 642 - 1850* (٣) (Leiden: Brill, 1977), p. 104.

(٤) صبحي وحيدة، في أصول المسألة المصرية (القاهرة: مكتبة مدبولي، [١٩٧٤])، ص ١١٦ - ١١٧.

(٥) المصدر نفسه، ص ١٢٥.

(٦) المصدر نفسه، ص ١١٠.

(٧) ابراهيم علي طرخان، النظم الاقطاعية في الشرق الاوسط في العصور الوسطى (القاهرة: دار الكاتب العربي، ١٩٦٨)، ص ١١ - ١٢، ١٤٥ و ١٦٦ - ١٦٧.

(٨) المصدر نفسه، ص ٢٥٢.

(٩) تقي الدين ابو العباس احمد بن علي المقرئ، كتاب المواظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار المعروف بالخطط المقرئية (بيروت: دار صادر، [د.ت.])، ج ١، ص ٨٥ - ٨٦.

(١٠) ابو البركات محمد بن احمد بن اياس، بدائع الزهور في وقائع الدهور، ط ٢، حققها وكتب لها المقدمة =

٣ - وعلى مستوى الدولة شكّل الماليك كممثلين لِقَمّة الطبقة الحاكمة مجتمعاً مغلقاً تقوم بينه وبين المصريين حواجز من اللغة والعرق وطائفة من الفروق الثقافية. وعلى الرغم من اسلامهم فقد كانوا يطبقون شريعة «الياسا» المغلية، ويطبقون الشريعة الاسلامية حيث لا تسعفهم شريعتهم الخاصة. ولقد تعددت أجناسهم، ومن ثم تعصبت كل طائفة منهم لسلالتها المنحدرة منها. وكان هذا عاملاً من عوامل الاقتتال المستمر فيما بينهم بما أدى الى اختلاف الأمن. وكثرت هبات العامة في المدن، فكانت تقابل أحياناً بقمع دموي واسع. وكثرت غارات العربان على المدن والقرى. ولم يخلُ الامر من اقتتال عنيف بين السلطة المملوكية وبين أحلاف القبائل العربية التي تكتلت تحت شعار أن العرب أحق بولاية مصر من الماليك^(١١).

وعند التعرف على وضع القبط في ذلك العصر، سنجد أن «منهم كتاب المملكة، ومنهم التجار، والباعة، ومنهم الاساقفة والقسوس ونحوهم، ومنهم أهل الفلاحة والزراعة، ومنهم أهل الخدمة والمهنة»^(١٢).

ومن هنا ندرك انه في حين انتمت الغالبية العظمى من القبط الى الفلاحين ثم الى الفئات المتوسطة والصغيرة في المجتمع، فإن الفئات العليا من قبط الدواوين قد لعبت دوراً مهماً في الادارة المالية للبلاد^(١٣). بل إن افراداً منهم تقلّدوا مناصب على قدر كبير من الاهمية في الادارة المصرية. كما اشتهر عن بعض العائلات القبطية ان ابناؤها تتابعوا على المنصب نفسه لثلاثة أجيال أو أربعة^(١٤). هكذا، وعلى سبيل المثال كان الأسعد شرف الدين بن وهيب الله الفائزي الى جانب المعز أيك (تولى من ١٢٥٠ - ١٢٥٦ م). وكان الوجيه مفضل كاتم سر الملكة شجرة الدر^(١٥). وفي ايام دولة الماليك الأولى ايضا اشتهر من الوزراء القبط، النشو، ناظر الخاص السلطاني في عهد الناصر قلاوون، وكان منهم ابن زنبور، وعبدالكريم هبة الله السيد المصري وكيل السلطان قلاوون^(١٦). ومنهم هبة الله موفق

= والفهارس محمد مصطفى (القاهرة: مركز تحقيق التراث؛ الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٢)، القسم الاول، ص ٣٩٧، ٣٩٩ و ٥٢٣.

(١١) طرخان، النظم الاقطاعية في الشرق الاوسط في العصور الوسطى، ص ٢٥٢.

(١٢) القريري، كتاب المواظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار المعروفة بالخطط القبطية، ج ٢، ص ٤٩٢.

(١٣) Donald Richards, «The Coptic Bureaucracy under the Memlukes», paper presented at: Col-loque internationale sur l'histoire du Caire, 27 mars - 5 avril 1969 (Le Caire: Ministère de culture, [1972]), p. 373.

(١٤) المصدر نفسه، ص ٣٧٣.

(١٥) وحيدة، في أصول المسألة المصرية، ص ١٣٥، والمصري، قصة الكنيسة القبطية من ٤٣٥ - ٩٤٨ م، ج ٣، ص ١٩٨.

(١٦) محمد زغلول سلام، الأدب في العصر المملوكي: الدولة الاولى، ٦٤٨ هـ - ٧٨٣ هـ (القاهرة: دار

المعارف، ١٩٨٠)، ج ١، ص ٦٤.

الدين، والوزير شمس الدين بن غبريال^(١٧). وفي عهد الدولة المملوكية الثانية كان من بين الوزراء القبط الذين اسلموا محمد بن ابراهيم بن عبد المهيمن القليوبي، وعمل مع السلطان أشرف إيتال. وكان هناك تاج الدين عبد الوهاب بن نصر الله توما الذي خدم الملك الأشرف برسباي^(١٨).

ومع اتساع قاعدة الإقطاع في العصر المملوكي وتحوله الى مؤسسة مالية وإدارية لها شخصيتها ازداد عدد الموظفين والمستخدمين القبط لخبرتهم التقليدية في هذا المجال. وكل هذا منح البيروقراطية القبطية وضعاً متميزاً في الجهاز الإداري^(١٩).

ونستنتج من كل ما تقدم، ان الفئات العليا من قبط الدواوين كانت تتسبب واقعياً إلى «الطبقة الحاكمة» وذلك بالمعنى الواسع لهذا التعبير.

غير أن هذه الظاهرة كان لا بد أن تفجر في مجتمع الممالك طائفة من التناقضات الحادة: منها ما هو بين السلطان والبيروقراطية القبطية، ومنها التناقض بينها وبين «المثقفين المسلمين من المصريين، ثم تناقض ثالث: بينها وبين الشعب خاصة الفلاحين وفقراء المدن.

ففيما يتعلق بالتناقض الأول فإن مهمة كبار الموظفين القبط تمثلت في تعظيم أموال السلطان. ولكن لم يكن ثمة في العصر المملوكي - في واقع الامر - حاجز بين ثروة السلطان وثروة وزيره^(٢٠) وفي هذا السياق وجد بين كبار الموظفين القبط من جمع ثروات طائلة، واقتنى الخدم والماليك، وصارت دور بعضهم تعلقو على دور المسلمين ومساجدهم، وتلقبوا بالنعوت التي كانت للخلفاء^(٢١).

ومن هنا تعرض هؤلاء الموظفون للمصادرات العنيفة وغيرها من اجراءات البطش، وهي اجراءات شملتهم كما كانت تشمل امراء منافسين للسلطان أو موظفين مسلمين، أو بعض علماء الدين.

وكان التناقض الثاني بين البيروقراطية القبطية من ناحية، وبين من يمكن أن نسميهم بوجه عام «المثقفين المسلمين» على اختلاف مراتبهم من علماء وقضاة وقراء وأئمة مساجد وفقهاء وطلاب في الازهر والمدارس الدينية. فهذه الفئات الاجتماعية غمت غمواً كبيراً في ظل ازدهار المدن الإسلامية، ومع اتساع دائرة المتعلمين في الكتاتيب والمدارس التي انشئت

(١٧) المصدر نفسه، ج ١، ص ٦٤.

Richards, «The Coptic Bureaucracy under the Memlukes», p. 334.

(١٨)

(١٩) المصدر نفسه، ص ٣٧٧.

(٢٠) المصدر نفسه، ص ٣٧٥.

(٢١) المصدر نفسه، ص ٣٦٥.

لتدعيم المذهب السني، أنجبت الطبقات المتوسطة والمتوسطة الصغيرة - بالإضافة الى الفقهاء أعداداً متزايدة من المتعلمين كان منهم ادباء وشعراء. ولقد تطلع هؤلاء جميعاً إلى أن يكون لهم نصيب متزايد من الخدمة في جهاز الدولة، وهو إذ ذاك مصدر القوة ومصدر الثروة.

ومن هنا اتخذ التناقض بينهم وبين البيروقراطية القبطية صوراً مختلفة منها ما هو ديني ومنها ما هو سياسي - اجتماعي. وزاد في حدة التناقض ان سلاطين المماليك - بدافع السعي الى إقامة نوع من التوازن بين الطوائف، ثم بدافع الحرص على السلطة قبل كل شيء - لم يكونوا يفضلون الاستعانة بموظفين من المصريين المسلمين أو العرب في ادارة ديوان الخراج. وهكذا ظهرت في العصر المملوكي مؤلفات وضعت خصيصاً للتدليل على أن الاسلام يحرم استخدام الذميين في وظائف الحكومة. من ذلك كتاب ابن دريم «مناهج الصواب في قبح استخدام أهل الكتاب» وفيه يندد بسلطة النصارى ويتمكنهم من إنفاق موارد بيت المال في وجوه لا تقرها الشريعة^(٢٢).

ولقد حاول المؤرخ ابن تغري بردي - وكان في ذلك يردد وجهة نظر بعض السلاطين - ان يبرر استخدام القبط في الدواوين، فذكر انه لا يلوم الحكام لاستعمالهم هؤلاء الناس، فإن الحكام في حاجة اليهم بسبب إلمامهم بكل شؤون الادارة^(٢٣). غير انه وجد بين المثقفين المصريين المسلمين من عرض لهذه المشكلة من منظور أوسع. ونشير هنا - بوجه خاص - الى البوصيري، صاحب «نهج البردة» وهو محمد بن سعيد بن حماد، عمل مباشراً في الشرقية وعاصر أكثر من خمسة عشر سلطاناً من سلاطين المماليك. فلقد رأى من مظاهر الفساد الاداري ما حمله على دعوة أحد السلاطين الى «أن يترك جهاد المغول والصليبيين ويتفرغ لجهاد قبط الدواوين وأمثالهم من اليهود وأثرياء المسلمين وكبرائهم»^(٢٤).

ثم نصل الى التناقض الثالث الذي قام بين البيروقراطية المصرية عموماً (ومنها البيروقراطية القبطية) وبين الفلاحين وفقراء المدن. فيوضح تاريخ مصر القديم وتاريخها الوسيط أن عمل الجباية كان من الأعمال التي ينفر منها الفلاحون. هذا من ناحية. ومن ناحية أخرى كان الموظفون يتقاضون جانباً من رواتبهم عيناً. وثمة نظرية تذهب الى انه في مصر الفرعونية - وعلى عهد الإمبراطورية الحديثة شكّل توزيع الدخل العيني الثابت على

(٢٢) المصدر نفسه، ص ٣٧٦.

(٢٣) المصدر نفسه، ص ٣٧٦.

(٢٤) محمد رجب النجار، «الشعر الشعبي الساخر في عصور المماليك»، عالم الفكر، السنة ١٢، العدد ٣ (تشرين الاول/ اكتوبر - كانون الاول/ ديسمبر ١٩٨٢)، ص ١٢٥ - ١٣١. انظر أيضاً: سلام، الأدب في العصر المملوكي: الدولة الاولى، ٦٤٨ هـ - ٧٨٣ هـ، ج ١، ص ٢٦٥.

موظفي الدولة الخطوة الاولى نحو توزيع منبع الضرائب واستغلالها كملكية خاصة^(٢٥). وكان هذا التوزيع يحمي الموظفين من التقلبات الحادة التي تطرأ على القوة الشرائية للعملة. وعندما كانت تنكمش امتيازات ولي الأمر يختل أطراد الضرائب العينية أو يصبح غير منتظم. هنا يلجأ الموظف الى ارتفاع دافعي الجزية الذين يعيشون على الارض التي هو موكل بإدارتها. ويتم هذا بإذن أو بدون إذن من الجهة الأعلى. ومن ثم فإن جمهرة الموظفين كانوا يحصلون على جزء من مرتبهم من الأهالي مباشرة. وكان ذلك يحدث في أوقات الأزمات المالية، وما كان أكثرها! وكان هذا يثير الطبقات الفقيرة. وكانت إثارته تتمحور بكيفية مباشرة حول الجباة القبط المكلفين بتحصيل جميع أنواع الضرائب. ثم يتسع السخط ليشمل - تلقائياً - قطاعات أوسع من الجماهير القبطية. وفي المدينة كان التحريض على القبط يأتي من جانب الطلاب والفقهاء والدراويش الذين كانوا يشكلون المراتب الدنيا من طبقة العلماء أكثر مما كان يأتي من جانب العلماء أو القضاة الذين كانوا - شأنهم شأن غيرهم من الأثرياء - يخشون عنف الجماهير الحضرية^(٢٦).

وعندما كان يتفجر السخط في صورة انتفاضات عنيفة تقترن باعتداءات على القبط كان بعض سلاطين الممالك يتغاضى عن هذه الاعمال - وليس من النادر أن يشجعها - وذلك خوفاً من أن يرتد السخط الشعبي على رموز السلطة ذاتها. وكانت الدولة تتخذ بعض اجراءات لتهدئة الرأي العام كأن تقوم، من حين الى آخر، بعزل قبط الدواوين عن وظائفهم، وتكرر هذا الاجراء في العصر المملوكي. ولكن هؤلاء الموظفين كانوا يعودون الى اعمالهم لتعذر الاستغناء عن خدماتهم^(٢٧). وفي أحيان أخرى كان بعض السلاطين يفرض عليهم ارتداء ملابس خاصة، وغير ذلك من الاجراءات التمييزية. وأباح البعض الآخر نهب بيوتهم وهدم كنائسهم. وكان يحدث أحياناً أن يلجأ السلطان الى تخيير كبار موظفيه بين اعتناق الاسلام أو الموت حرقاً أو قتلاً. وشهد العصر المملوكي تحول أعداد كبيرة من المسيحيين الى الإسلام^(٢٨).

وإضافة الى ما تقدم، عرف العصر المملوكي واقعة مشهورة عن عنف متبادل بين المسلمين والقبط. وتتضمن «خطط المقريري» ما يمكن ان يسمى بالاصطلاح الحديث «تحقيقاً صحفياً» عن فتنه طائفية حدثت في عهد السلطان محمد بن قلاوون. وبدأت بحركة في عام

(٢٥) حول هذه النظرية، أنظر:

Max Weber, *From Max Weber: Essays in Sociology*, translated, edited and with introduction by H.H. Gerth and C. Wright Mills (London: Routledge and Kegan Paul, 1977), p. 205.

Richards, «The Coptic Bureaucracy under the Memlukus.» p. 378.

(٢٦)

G. Wiet, «Kibt,» in: *The Encyclopaedia of Islam*.

(٢٧)

(٢٨) المقريري، كتاب المواظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار المعروف بالخطط المقريرية، ج ١، ص ٤٩٨.

٧٢٠ هـ تم فيها هدم كنيسة الزهرية (بمصر القديمة) وتطورت الى هدم أربع وخمسين كنيسة في جميع أنحاء البلاد. وبعد شهر بدأت النيران تشتعل في عدد من أحياء القاهرة. وقبض على «ثلاثة من النصارى» أرشدوا الى عدد من الرهبان فازداد هياج العامة «وفتكوا بالنصارى، وتجاوزوا فيهم المقدار». ويضيف المقرئزي انه في هذه الايام أسلمت جماعة كثيرة من النصارى^(٣١).

تأثير المتغير الخارجي في العلاقة بين المسلمين والقبط

وتحدث هنا عن الحروب الصليبية وعن علاقات مصر بالحبشة وعلاقتها بمملكة النوبة المسيحية.

لم تنته الحروب الصليبية - حسبما هو شائع في بعض الكتابات التاريخية - عام ١٤٩١ م، وإنما امتدت خلال القرن الرابع عشر الميلادي وذلك فيما عرف تحت إسم الحروب الصليبية المتأخرة^(٣٢). وتركزت هذه الحروب بالأساس ضد مصر وذلك وفقاً لما ذهب اليه اذ ذاك منظرون فرنسيون من ان استرداد الاراضي المقدسة انما يمر عبر القضاء على حكم المماليك في مصر^(٣٣).

وتضمن المشروع الصليبي الجديد شعبتين: احدهما ان تطبق أوروبا على مصر من جهة الشمال. والثانية، أن يجري العمل على فصل الكنيسة الحبشية عن الكنيسة المصرية تمهيداً لضم الأولى الى الكنيسة الكاثوليكية، وعندئذ يمكن ان يستعان بالحبشة في الإطباق على مصر من الجنوب^(٣٤). وقد فشل هذا المشروع لاعتبارات عديدة منها: أن ملوك الحبشة كانوا يفضلون في معظم الاحيان ان يقيموا علاقات طيبة مع السلاطين لما كان يربط بين البلدين من روابط دينية وثقافية، فضلاً عن الروابط التجارية القديمة. ولم يكن سهلاً على حكام الحبشة أن يقطعوا تلك العلاقات من غير أن يتعرض الكثير من الشؤون الدينية

(٢٩) أنظر التفاصيل في: المصدر نفسه، ج ٢، ص ٥١٢ - ٥١٧. هذا، وتذكر إيريس المصري أن كتاب سلسلة تاريخ باباوات وبطاركة الكرسي الاسكندري، جاء فيه عن تلك الاحداث ولكن الله اظهر براءة قبط مصر من التهم الباطلة اذ ظهر ان التسيبين في الحريق هم الرهبان الملاكيون (اتباع مذهب الطيبتين) المقيمون في دير البغل بجهة المعصرة على جبل المقطم. أنظر: المصري، قصة الكنيسة القبطية من ٤٣٥ - ٩٤٨ م، ج ٣، ص ٣٠٣ - ٣٠٤.

(٣٠) عزيز سوريال عطية، «كتاب الامام للتواري الاسكندراني: دراسة نقدية تحليلية»، عالم الفكر، السنة ١٤، العدد ٢ (تموز/ يوليو - ايلول/ سبتمبر ١٩٨٣)، ص ١٢٧ - ١٦٤.

(٣١) أحمد دراج، المماليك والفرنج في القرن التاسع الهجري - الخامس عشر ميلادي (القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٦١)، ص ٧ - ١٠.

(٣٢) المصدر نفسه، ص ٧ - ١٠.

والاجتماعية في بلادهم لخطر الانهيار^(٣٣).

غير أن هذه العلاقات بدأت تدخل في فترات من التوتر بعد أن عقد الملك المنصور قلاوون معاهدات دفاعية مع ملكي قشتالة وصقلية، وأقام علاقات ودّ مع إمارة أرغون، وأبرم اتفاقات تجارية مع البندقية وجنوة وبيزا. فأصبح لهذه الجمهوريات قناصل في الاسكندرية ودمياط ورشيد، مسؤولين عن سلامة مواطنيهم. ثم سمح للرهبان الفرنسيين بالإقامة في بيت المقدس. لكن هؤلاء الرهبان شرعوا في إقامة علاقات بين باباوات روما من ناحية وبعض ملوك الحبشة والكنيسة الحبشية من ناحية أخرى. وكانت هذه الكنيسة تتبع، منذ القرن الرابع الميلادي الكنيسة المصرية مذهباً وتنظيماً. وفي هذا السياق انتهز بابا روما الفرصة ليعرض على ملك الحبشة «زرع يعقوب» الاشتراك في مجمع فلورنسا الذي عقد عام ١٤٣٩ م لتوحيد الكنيسة الكاثوليكية. لكن مشروع الوحدة فشل في النهاية. وعاد الملك الحبشي يخطب ود السلطان المصري ويؤكد في رسالة له على قضيتين: الأولى أن يعامل الحاكم مسيحي مصر بمثل ما يعامل به المسلمون في الحبشة. لكن الملك الحبشي يتبع هذا الرجاء بتهديد جري بعض ملوك الحبشة على استخدامه كلما تازمت العلاقات بينهم وبين سلاطين الممالك. فيذكر «زرع أيوب» أن النيل ينبع من بلاده وأن باستطاعته أن يمنع مياهه عن أرض مصر^(٣٤).

ويتضح من دراسة أبعاد المؤثرات الأجنبية على وضع القبط ما يلي:

— أيقظت كثافة الغزوات الصليبية روح الجهاد في نفوس المسلمين، وكان حتماً أن تتسع لهذا دائرة التعصب والحنق على المسيحيين شرقيين وغربيين دون تمييز. وكان حتماً أيضاً، أن تضيق دائرة التسامح الاسلامي نحو القبط. وعلى سبيل المثال كان النظام الايوبي أقلّ تسامحاً معهم من النظام الفاطمي^(٣٥).

— كان الصليبيون يعاملون مسيحي الشرق معاملة لهم للخوارج فحرموهم من حقوقهم المحلية التي كانت لهم في ظل الحكم الاسلامي^(٣٦). وفيما يتعلق بالقبط فلمهم لم يسلموا من شر الصليبيين الذين نزلوا الفرما في أواخر العصر الفاطمي فقتلوا من فيها دون

(٣٣) عمى الدين عبدالله بن عبد الظاهر، تشریف الأيام والعصور في سيرة الملك المنصور، تحقيق مراد كامل، مراجعة محمد علي النجار (القاهرة: الشركة العربية للطباعة والنشر، ١٩٦١)، ص ٤٦.

(٣٤) دراج، الممالك والفرنج في القرن التاسع الهجري - الخامس عشر ميلادي، ص ٤٩ - ٥٣.

(٣٥) عزيز سوريال عطية، العلاقات بين الشرق والغرب: تجارية، ثقافية، صليبية، ترجمة فليب صابر سيف،

مراجعة أحمد خاكي (القاهرة: دار الثقافة المسيحية، [د.ت.])، ص ١١٦.

(٣٦) المصدر نفسه، ص ١١٦.

تميز بين مسلم ونصراني^(٣٧). وهكذا، عندما قام شاور، وزير الخليفة العاضد (تولى ١١٦٠ م) بإحراق القسطنطينية خشية أن تقع في أيدي الفرنجة، كان معظم سكانها - كما تذكر بعض المصادر القبطية - من القبط، فهلك كثيرون منهم^(٣٨).

- ولم يتوقف اضطهاد القبط في العصر المملوكي عند حد اتخاذ إجراءات تمييزية ضدهم، وإنما تعداه أحياناً إلى حد تفضيل نصارى الملكانية على اليعاقبة وكان من بين هؤلاء نصارى القبط^(٣٩).

- وعانت الكنيسة القبطية الكثير من جراء محاولات الصليبيين تحريض حكام الحبشة على الانضمام إليهم لإحكام الحصار على السلطان. ثم استأنف البرتغاليون، بعد اكتشاف طريق رأس الرجاء الصالح، السعي لدى ملوك الحبشة لإقناعهم بتحويل مجرى النيل. وهكذا وجدت الكنيسة المصرية نفسها أمام معضل خطير يتصل بصميم «الأمن القومي»، إذا استخدمنا الاصطلاح الحديث. ومن ثم فقد شكلت العلاقات المصرية الحبشية في فترات توترها عامل ضغط شديد على الكنيسة القبطية يمكن أن نقدر وزنه عندما نطالع نصوص «وصايا وتواقيع للبطاركة» أو المراسيم التي كان يعتمد بها السلاطين انتخاب بطريرك الأقباط^(٤٠).

- وفيما يخص علاقة ملوك النوبة بسلاطين الماليك فمن المعروف أن حكام النوبة المسيحيين قبلوا عام ٦٥١ - ٦٥٢ م أن يدفعوا سنوياً الجزية المعروفة «بالقبط» للعرب. ولكن العلاقات لم تستقر بين الطرفين، فظلت تتراوح بين قطبي الهدوء والتوتر. ولما كان النوبيون يتبعون الكنيسة المصرية، فقد وجد من بين ملوك النوبة من كان يقوم - من وقت إلى آخر - بالإغارة على الأراضي المصرية في كل مرة تنتهى إلى أسماعهم أخبار عن سوء معاملة البطريرك المصري أو إلزامه شخصياً بدفع غرامة فادحة^(٤١).

وعندما توقف ملوك النوبة عن دفع الجزية السنوية للسلطان، جرد بيبرس (تولى

(٣٧) منسى يوحنا، كتاب تاريخ الكنيسة القبطية، ط ٢ (القاهرة: مطبعة دار العالم العربي، ١٩٧٩)، ص ٤٧٠ - ٤٧١.

A.S. Atiya, *A History of Eastern Christianity* (London: Methuen, 1968), p. 94. (٣٨)

Wiet, «Kibt», in: *The Encyclopaedia of Islam*. (٣٩)

انظر أيضاً: أديب نجيب سلامة، تاريخ الكنيسة الانجيلية في مصر ١٨٥٤ (القاهرة: دار الثقافة، ١٩٨٢)، ص ٢٨.

(٤٠) أنظر عدداً من نصوص هذه المراسيم في: توفيق اسكاروس، نوابغ الاقباط ومشاهيرهم في القرن التاسع عشر (القاهرة: مطابع التوفيق بمصر، ١٩١٣)، ج ٢، ص ٣٢ - ٤٧. ويذكر المؤلف أنه نقل هذه النصوص عن كتاب صبح الأعشى في صناعة الانشا لأبي العباس أحمد الفلقشندي المتوفى سنة ٨٢٠ هـ.

Atiya, *A History of Eastern Christianity*, p. 440. (٤١)

١٢٦٠ - ١٢٧٧ م)، ومن بعده السلطان قلاوون حملات عسكرية أوقعت هزائم بالنوبيين. وارتبطت هذه الهزائم بتطورات أخرى داخلية في النوبة، عجّلت بانتهاء المملكة المسيحية، وبدأ الإسلام انتشاره السريع فيها منذ منتصف القرن الثالث عشر. ومنذ ذلك الوقت، عجزت الكنيسة المصرية التي كانت قد استغرقتها مشاكلها عن التأثير في مسيحيي النوبة^(١).

وإذا كنا بعد ذلك قد اخترنا، عامدين، أن نقدم العصر المملوكي كدراسة حالة للعلاقات بين المسلمين والقبط، فقد دعانا إلى هذا أيضاً، التأكيد على واقع أنه في مصر، التي استقلت بحكمها سلالات أجنبية، لم ينزل القبط عن سيروزة التعريب، وإنما أطرد فيها انتاجهم القبطي العربي. وعلى سبيل المثال: ففي القرنين الثالث عشر والرابع عشر للميلاد، وضع القبط الكتب الموسوعية في الفقه واللاهوت والتاريخ ونظم الدولة، كما وضعت قواميس قبطية عربية. وتحضرنا هنا أسماء أولاد العسال، وفرج الله الأخيمني، والأسعد بن مئق (وأصله من قبط أسيوط وأسلم والده)، وهو صاحب «كتاب قوانين الدولة». ثم المكين جرجس بن العميد مؤلف «تاريخ العالم» وهو من الكتب التي أفادت المقرئ وغيره من المؤرخين المسلمين في العصور الوسطى^(٢). وقد ألف الدوادر بيسرس عبدالله المنصوري (من ممالك المنصور قلاوون) تاريخاً سبّاه زبدة الفكرة في تاريخ الهجرة في أحد عشر مجلداً أعانه على تأليفه كاتبه ابن كبر النصراني^(٣).

وقد تأثر بعض علماء القبط الذين تمكنوا من اللغة العربية بالثقافة الإسلامية. فيظهرنا «كتاب المجموع الصفي» - وهو كتاب في فقه المذهب الأرثوذكسي - للصفي العسال، على أنه تأثر بالفقه الإسلامي في تقسيم أبواب كتابه إلى قسمين: عبادات ومعاملات، وأيضاً في عناوين أبوابه، وحتى في تقريره للأحكام^(٤). وفي القرن الثالث عشر للميلاد نقلت الكتب الدينية القبطية من العربية مباشرة إلى الحبشية وتوقف النقل من القبطية^(٥). وكان الرهبان الأقباط يتعلمون القبطية والعربية في الأديرة المصرية^(٦).

وفي الوقت نفسه فإن آليات تكامل القبط واندماجهم في مجتمعهم الذي أصبح يضم أكثرية من المصريين المسلمين استمرت تعمل بإيقاع سريع أو بطيء وفقاً للظروف العامة

(٤٢) المصدر نفسه، ص ٤٤٠.

(٤٣) المصدر نفسه، ص ٩٦.

(٤٤) المصري، قصة الكنيسة القبطية من ٤٣٥ - ٩٤٨ م، ج ٣، ص ٢٩٨.

(٤٥) أحمد مختار عمر، تاريخ اللغة العربية في مصر (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٠)، ص ٩٠.

و ١٥٤.

(٤٦) مراد كامل، «صلة الأدب الحبشي بالأدب القبطي»، في: رسالة مارينا العجايب في عيد الشبروز

(الاسكندرية: جمعية مارينا العجايب، ١٩٤٧)، ص ٦.

(٤٧) المصدر نفسه، ص ١٤.

المحيطة بأوضاع الدولة وبأوضاع المجتمع ككل، وفي هذا يمكن ان نشير على وجه الخصوص إلى ما يلي:

— في العصر المملوكي كان وجود الموظفين القبط في مختلف مستويات السلم الإداري للدولة في مجمله إيجابياً لأنه أبقى على عجلة الدولة دائرة على الرغم من الأزمات العديدة التي تعرضت لها البلاد سواء من جراء غزوات التتار والصليبيين أو بسبب تردّي الأوضاع الاقتصادية في هذه الفترة أو تلك. وهذا الدور الذي لعبه قبط الدواوين ينبثق من طبيعة الدور الذي كانت تؤديه البيروقراطية في مصر، وذلك منذ أن قام فيها حكم شديد المركزية، وهيكلي إداري يضم الأعداد الغفيرة من العاملين فيه.

— وعلى مستوى الإحساس بالمصير المشترك، وما يفرضه من توحيد ضد الغزوات الخارجية تمثل اختيار القبط النهائي في الوقوف الى جانب الحكام الذين يشرعون في الدفاع عن البلاد. فلم يحدث أن تمكن الصليبيون من كسب القبط. وفي الوقت نفسه، أتيح للكنيسة القبطية، في بعض العهود، أن توظف نفوذها الروحي العميق على الكنيسة الحيشية بما يخدم مصالح الدولة، وبما يحول بين الفاتيكان، الذي كان يساند الغزوات الصليبية، من أن يلحق الكنيسة المصرية بكنيسة روما في عصر كانت قد بدأت فيه الغزوات الأوروبية الاستعمارية، وفي الوقت نفسه بما يعمل على تحييد المساعي التي بذلتها بعض الدول الأوروبية (البرتغال مثلاً) واضعافها لتوجد موطئ قدم لها في الحبشة يمكن ان يستخدم للضغط على مصر. وسوف تكتسب توجهات الكنيسة القبطية هذه أهمية حاسمة في التطور اللاحق لتاريخ العلاقات بين مسلمي مصر وقبطهم، وهو الأمر الذي لاحظته الباحثون المتخصصون في تاريخ العصور الوسطى، ذلك أنه لما كان العدوان الأوروبي قد أغضب الحكام المسلمين على المسيحيين، شرقيين وغربيين، ونتيجة لبأس المسيحيين من حياة مسالمة، فقد تحول بعضهم الى الاسلام، كما تجنس البعض بالجنسية الرومانية. ومن هنا يمكن القول بان انفصال الموارنة عن الكنيسة الشرقية وتحولهم الى المذهب الكاثوليكي، انما يعتبر في جوهره نتيجة من نتائج الغزوات الصليبية^(٤٨). وتكفي الإشارة هنا الى أن ملك فرنسا القديس لويس كان يعتبر المارونيين «جزءاً من الأمة الفرنسية»^(٤٩).

ومن هنا يمكن القول بأنه بينما شكّل تمسك الكنيسة القبطية باستقلالها عن الفاتيكان ركيزة أساسية من ركائز الاندماج، بين المسلمين والقبط، فإن الأوضاع في بعض انحاء المشرق العربي قد أخذت منحى مغايراً.

(٤٨) عطية، العلاقات بين الشرق والغرب: مجاربة، ثقافية، صليبية، ص ١١٦.

(٤٩) Laurant Chabry et Annie Chabry, *Politique et minorités au proche - orient: Les Raisons d'une explosion* (Paris: Maisonneuve et Larose, 1984), p. 51.

وفي الوقت نفسه، يتعين ان نتفادى موقفين عندما نتحدث عن علاقة المسلمين بالقبط في العصر المملوكي: أحدهما أن نكتفي فقط باظهار وقائع الاضطهاد والتمييز، والثاني ان نتوقف فقط عند مظاهر التسامح، وهي المظاهر التي لا نزاع في أنها عرفت ايضا في ذلك العصر. ولكن ينبغي ان نضع في الاعتبار أموراً ثلاثة:

الأول: هو ما يقرره بعض الباحثين من ان العداوة نحو الاقباط لم تنبع من شعور ديني في حد ذاته. ولكن من دوافع سياسية واقتصادية^(٥٠).

والثاني: هو ما تحفل به كتب التاريخ الاسلامي في العصر الوسيط من وقائع تدل على ان المسلمين في مجموعهم لم يكونوا افضل حالاً من الاقباط تحت حكم المماليك. وقد نستعيد على سبيل المثال ما ذكره المقرئ من ان السلطان المعز أيبك قد «أوقع بعرب الصعيد، وأذل سائر عرب الوجهين القبلي والبحري، وأفانهم قتلاً وأسراً وسياء»^(٥١).

والثالث: ما لاحظته بعض الباحثين من أن سلاطين المماليك تطرفوا الى اقصى حد في اتجاهين: التظاهر بانهم حماة الشرع لكنهم تشددوا في الحدود وبالقوا حتى خرجوا عن أحكام الدين^(٥٢). في الوقت ذاته كان الصراع على السلطة هو محور الوجود المملوكي كله. فاصطنعوا أساليب بالغة القسوة ضد الخصوم وقاموا أحياناً بمذابح جماعية لردع العوام^(٥٣).

ثانياً: القبط في الحقبة العثمانية

في عام ١٥١٧ تحوّلت مصر من دولة مستقلة يحكمها سلاطين المماليك الى ولاية تابعة للإمبراطورية العثمانية. وكان «الباشا» وهو حاكم الولاية الرسمي الذي يعينه الباب العالي كل عام، يحكم مستعيناً بجهازين: الديوان الكبير والديوان الصغير. ولم يعرف ان أحداً من كبار الموظفين أو وجهاء القبط قد شارك في أي من هذين الديوانين، وان ذكر بعض الباحثين أن رؤساء الطوائف الارثوذكسية الأربع كانوا يجلسون في الديوان الكبير مع كبار الضباط والشيوخ (العلماء) والاشراف. وفي جميع الأحوال لم يكن هذا الديوان يدعى الى الانعقاد إلا لمأماً^(٥٤). ويمكن ان يقال إن القبط لم يكن لهم نفوذ في الادارة المالية لمصر وذلك في المرحلة

(٥٠) Susan, *Conquest and Fusion: The Social Evolution of Cairo, A.D. 642 - 1850*, p. 154.

(٥١) عبدالمجيد نعمان عابدين، البيان والاعراب عما بأرض مصر من الأعراب للمقرئ، مع دراسات في تاريخ العروبة في وادي النيل، تحقيق عبدالمجيد نعمان عابدين (القاهرة: عالم الكتب، ١٩٦١)، ص ١٢٢ - ١٢٣.

(٥٢) سلام، الأدب في العصر المملوكي: الدولة الاولى، ٦٤٨ هـ - ٧٨٣ هـ، ص ١٧٠ - ١٧١.

(٥٣) وحيدة، في أصول المسألة المصرية، ص ٩٤ و ٩٨.

(٥٤) هيلين آن ريفلين، الاقتصاد والادارة في مصر في مستهل القرن التاسع عشر، ترجمة أحمد عبدالرحيم

مصطفى ومصطفى الحسيبي (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٧)، هامش ص ١٦ - ١٧.

الأولى من مراحل الحكم العثماني. وما حدث هو أن سلاطين آل عثمان سمحوا لأعداد ضخمة من اليهود الإسبان الفارين من وجه محاكم التفتيش بالاستقرار في مختلف الولايات التابعة للدولة العثمانية. وجاء منهم عدد إلى البلاد العربية. وانتهى الأمر باليهود القادمين إلى أنهم احتكروا - وبأسناد من السلاطين - التجارة والأعمال المصرفية ومناصب مدير المالية وتحكموا في التجارة في الأقاليم العربية كما في غيرها من الأقاليم التركية^(٥٥). وفي مصر مثلاً كان ملتزم دار السكة في عام ١٦٩٦ يهودياً وافداً، وفي ١٧٥٠ تولى يهودي آخر ديوان المكوس في بولاق^(٥٦).

وهنا عند الحديث عن القبط في الحقبة العثمانية ان نتوقف قليلاً عند مسألتين مترابطتين:

الأولى: هي ما آل إليه «نظام الملة» العثماني في عصر صعود الرأسمالية الأوروبية «المركانتيلية»، أو التجارية، وهو كما نعرف عصر السباق المحتدم بين الدول الأوروبية للاستيلاء على الأسواق الخارجية، بما في ذلك سوق الامبراطورية العثمانية.

والثانية: هي التمايز الواضح في ذلك العصر بين تطور القبط «كطائفة» دينية أو «ملة» من ناحية، ومن ناحية أخرى بين تطور الطوائف أو «الملل» الدينية الأخرى اليهودية والمسيحية الشرقية (خاصة الكاثوليكية منها).

والحاصل هو أنه عندما وجد العثمانيون أنفسهم يحكمون بلاداً شاسعة أكثريتها العظمى من المسيحيين، أسس محمد الفاتح نظام الملة عام ١٤٥٣ م. وبمقتضاه عهد إلى كل بطريرك من بطاركة الطوائف المسيحية بحقوق الولاية على جميع الأمور الدينية والتعليمية والاجتماعية الطائفية بما في ذلك الزواج والميراث والأوقاف والتعداد بكل وجميع السلطات التي كانت موكولة إلى شيخ الإسلام فيما يتعلق بالمسلمين^(٥٧).

غير أن هذا النظام تعرّض للفساد تحت تأثير مجموعتين مترابطتين من العوامل:

١ - الأولى تتعلق بالسلبات التي ولدها نظام الملة من داخله (الرشوة وبيع المناصب الدينية... الخ).

٢ - والثانية تتعلق بأوضاع الامبراطورية العثمانية ذاتها. فقد تزامن استيلاء العثمانيين على مصر مع مظاهر التفكك التي كانت قد بدأت تدب في حكمهم، وذلك تحت تأثير عوامل بعضها داخلي لصيق بالتركيبة الاقتصادية الاجتماعية للسلطنة العثمانية، وبعضها الآخر

(٥٥) Ibrahim Amin Ghali, *Le Monde arabe et les juifs* (Paris: Cujas, 1972), p. 236.

(٥٦) المصدر نفسه، ص ٢٣٦ - ٢٤٤.

Atiya, *A History of Eastern Christianity*, p. 336.

(٥٧)

خارجي تمثل - بعد عام ١٦٨٣ في استثناء تغلغل النفوذ الأوروبي في ولايات السلطنة. فكان أن حصلت الدول الأوروبية الكبرى (فرنسا والنمسا وروسيا... الخ) على امتيازات ترتب عليها عادة تشكيل السبّات الخاصة بنظام الملل والطوائف والرعايا بما يخدم أهداف التوسع الأوروبي^(٥٨).

والذي حدث هو أنه في ظل الامتيازات الأجنبية قام تحالف بين البيوت التجارية الأوروبية وبين جماعات المبشرين الأوروبيين اتجه إلى الفئات المؤهلة والمستعدة للعمل مع القنصليات والاندماج في جنسية الدول التي كان لها حق حمايتهم. وعند هذا الحد تحول مفهوم الملة غير الإسلامية إلى مفهوم «الأقلية». وفي القرن التاسع عشر أصبحت «الملة العثمانية» مترادف في قاموس السياسة الكولونيالية مفاهيم «أمة» و«شعب»^(٥٩).

وبدأ غزو أسواق الإمبراطورية العثمانية باسم الدين. وتعاونت فرنسا مع الفاتيكان في دفع الطوائف الكاثوليكية (العربية وغيرها) إلى احضان الكنيسة الرومانية. وعلى سبيل المثال، فقد تم التركيز على الموارد بما يؤدي إلى تميزهم عن محيطهم العربي وبما يغير من ولائهم الثقافية^(٦٠).

وفىما يتعلق بالقبط فقد تعاملوا مع نظام الملة في سياق ثقافي واقتصادي مختلف.

ففي عام ١٦٨٤ نجح الفرنسيون بموافقة الباب العالي - في إقامة إرسالية كاثوليكية في صعيد مصر. وأقام الجزويت إرسالية أخرى في القاهرة. لكن جهود المرسلين لم تفلح في استمالة أعداد تذكر من القبط الأرثوذكس^(٦١).

واستؤنفت المحاولات في أربعينات القرن الثامن عشر. وبعد سقوط علي بك الكبير تكررت المحاولات لكي يعترف البطريرك القبطي بسيادة كرسي روما على الكنيسة المصرية في مقابل بسط الحماية على القبط^(٦٢). غير أن هذا المسعى جانبه التوفيق.

(٥٨) مسعود ضاهر، الجذور التاريخية للمسألة الطائفية اللبنانية، ١٦٩٧ - ١٨٦١ (بيروت: معهد الانماء العربي، ١٩٨١)، ص ٢٩٥ - ٣٠١.

(٥٩) وجيه كوتراني، الانتماءات الاجتماعية والسياسية في جبل لبنان والشرق العربي، ١٨٦٠ - ١٩٢٠: مساهمة في دراسة أصول تكوينها التاريخي، ط ٢، التاريخ الاجتماعي للوطن العربي، ١ (بيروت: معهد الانماء العربي، ١٩٧٨)، ص ٤٥ و ٦٤ - ٦٥.

(٦٠) ضاهر، المصدر نفسه، ص ٢٩٥.

(٦١) المصدر نفسه، ص ٢٨٧.

(٦٢) Iris H. El - Masry, *The Story of the Copts* (Cairo: Middle East Council of Churches, 1978), (٦٢) pp. 457, 464 and 475.

ومن المهم أن نتبين في أيّ سياق ثقافي قاومت الكنيسة المصرية والاكثريّة الغالبة من القبط ضغوط الارساليات الكاثوليكية:

(٢) وابتداءً يمكن أن يشار الى أن الكنيسة المصرية - على الرغم من حالة التدهور الشديد التي كانت تلمّ بها - ظلّت تحتفظ، وبكيفية أو بأخرى، بمزيج من موقف محافظ صارم، ويقدر من موروث «الكبرياء القومي» الذي يتمثل في أنها لم تتخل عن رؤيتها لنفسها كواحدة من الكنائس الاربع الكبرى التي تزعمت المسيحية في العالم، وذلك جنباً الى جنب مع كنائس القسطنطينية وروما وأنطاكية.

(٢) وعلى الرغم من أن العثمانيين استولوا على مصر عام ١٥١٧ إلا أن بعض المصادر القبطية تذكر أن القبط لم يمارسوا الحقوق التي كفلها نظام الملة بشكل كامل إلا في أيام البطريك القبطي بطرس السادس الذي تمكّن عام ١٧١٨ من أن يحمل الوالي على إصدار فرمان يعترف بحق القبط في أن يتبعوا قوانينهم في مسائل الزواج والطلاق^(٦٣). وتجدر الإشارة هنا الى أن وثائق العصر العثماني تُظهر أنه كانت في مصر محكمة خاصة لأهل الذمة هي «محكمة القسمة العربية». وكان النصارى واليهود يلجأون إليها في كل احوالهم الشخصية بلا استثناء. من ذلك مثلاً «عقد القران - لمن يريد منهم - وفقاً لشروط العقد الاسلامي الصحيح، والفصل في قضايا الطاعة والزواج»^(٦٤) ولم يكن هذا هو المظهر الوحيد لتأثر القبط بثقافة مجتمعهم الاكبر. ففي الديوان الذي انشأه نابليون بوناپرت أنضم ممثلو القبط الى شيوخ المسلمين وتمسكوا بقانون الموارث الاسلامي بدون تغيير^(٦٥). وبعد جلاء جيش الاحتلال الفرنسي عن مصر وجه البطريك مرقس الثامن «رسالة راعوية» الى طائفته ندّد فيها بمظاهر تورّط عدد من القبط في محاكاة الفرنسيين فأخذت الرسالة عليهم انهم تعلموا «عادات الأمم الغربية ولازموا معاشره فاعلي الشر»^(٦٦).

(٣) ولا يقلّ عما تقدم أهمية الإشارة الى أن مساندة رجال الدين الاسلامي كانت تعزز في بعض الاحيان من مقاومة الكنيسة المصرية لأنشطة المبشرين الكاثوليك. ويؤيد هذا، الحجة التي وقّعها في غرة المحرم عام ١١٥١ هـ ستة من قضاة المحكمة الشرعية بناء على شكوى تقدم بها كبار الكتاب القبط. وأشارت الحجة الى أن الكاثوليك دأبوا على استيالة النصارى اليعاقبة (القبط) ليدخلوهم في ملتهم «لعدم دفع الجزية». وجاء في الحجة ان كل من خالف الملة

(٦٣) المصدر نفسه، ص ٤٨٣.

(٦٤) سلوى علي ميلاد، وشائق أهل الذمة في العصر العثماني وأهميتها التاريخية (القاهرة: دار الثقافة للنشر

والتوزيع، ١٩٨٣)، ص ٦.

(٦٥) كريستوفر ج. هيرولد، بوناپرت في مصر، ترجمة فؤاد اندراوس، مراجعة محمد احمد انيس (القاهرة: دار

الكاتب العربي، [د.ت.]]، ص ٢٥٠.

(٦٦) انظر نص الرسالة في: المصري، قصة الكنيسة القبطية من ٤٣٥ - ٩٤٨ م، ج ٤، ص ٢٠٨ - ٢١١.

القبطية وانتقل الى ملة الافرنج يتعرض للابعاد عن خدمة الصناجقة وأغوات البلكات كما يقع تحت التأديب^(٣٧).

فاذا اتينا بعد ذلك الى بعض عمليات التوسع التجاري الأوروبي التي اتخذت البعثات التبشيرية ستاراً - وأحياناً رأس رمح لها - فإن ما يمكن ملاحظته هو أن بيوت التجارة الأوروبية عندما بحثت عن عناصر تعمل كوكلاء وتراجمة ومقاولين للتجار الفرنجة اختارت في الأساس - وفي مصر - ان تستعين باليهود^(٣٨). أما الأقباط فلم يكونوا - على الأقل حتى أواسط القرن الثامن عشر يتجهون كثيراً للتجارة، وإنما قاموا بالعملية المرتبطة بدخول الأراضي^(٣٩).

على أن اتجاه بيوت التجارة الأوروبية الى تجنيد عناصر من اليهود أو الأرمن أو المسيحيين المشاركة يرتبط في اعتقادنا بتاريخ طويل من إعراض القبط عن التعاون مع الارساليات الكاثوليكية وعن مؤسساته التعليمية على الرغم من الاغراء بالامتيازات وبسط الحماية. وقد أشار بعض الباحثين الى أن هذا الموقف كان مثار تعليقات بعض القناصل الأوروبيين^(٤٠).

ان كل ما تقدم ربما ألقى الضوء على ما ذكره بعض الباحثين من أنه عندما زحف جيش نابليون بونابرت على القاهرة اصطدم به في امبابية اثنا عشر ألفاً من الأهالي فيهم كثير من الفلاحين والعرب والقبط. وقد سجن المسيحيون في القلعة مع المسلمين^(٤١).

وتبقى بعد ذلك ملاحظات تتعلق بأوضاع القبط في العصر العثماني:

— تعاقبت على القبط في العهد العثماني فترات من الاستقرار النسبي واخرى من المظالم والتضييق. ويذكر بعض الباحثين أن الاعياد المسيحية كانت تقام في البلاد بموافقة العنصر الاسلامي وأحياناً بمشاركتهم فيها. ولكن الغرامات كانت توقع عليهم لأقل بادرة تبدر منهم. وكانت الكنائس تغلق حتى يتم دفع الغرامة. وفي النصف الأول من القرن الثامن عشر زيدت عليهم الجزية^(٤٢). وفي الأيام الأخيرة من الحملة الفرنسية تعرض المسيحيون

(٦٧) يوحنا، كتاب تاريخ الكنيسة القبطية، ص ٥٣٥.

(٦٨) كوثراي، الاتجاهات الاجتماعية والسياسية في جبل لبنان والشرق العربي، ١٨٦٠ - ١٩٢٠: مساهمة في دراسة أصول تكوينها التاريخي، ص ٤٥ - ٤٦.

(٦٩) هاملتون جب وهارولد بورن، المجتمع الاسلامي والغرب، ترجمة أحمد عبدالرحيم مصطفى، مراجعة أحمد عزت عبدالكريم، ٢ ج (القاهرة: دار المعارف، ١٩٧١)، ج ٢، هامش ص ١٦١.

(٧٠) وليم سليمان، الكنيسة المصرية تواجه الاستعمار والصهيونية (القاهرة: دار الكاتب العربي، [د.ت.])، ص ٣٧ - ٤٠.

(٧١) المصدر نفسه، ص ٣٦، نقلاً عن: عمود الشرقاوي، الجبرتي وكفاح الشعب.

Art.: «Kibt,» in: *The Encyclopaedia of Islam*.

(٧٢)

للمذابيح عندما دخل الجيش العثماني القاهرة. فقد كان بعض القادة وامراء المماليك يحضون العامة على قتل النصارى «والجهاد فيهم». ولاحظ بعض الباحثين انها كانت «دعوة منكرة» لم يصدر مثلها عن زعماء الثورة المصريين^(٧٣) وربما تعود هذه الظاهرة في بعض جوانبها الى ان بعض وجهاء القبط كانوا موالين تماماً لقوة الاحتلال الفرنسي^(٧٤).

— وقد تعرض القبط لأنواع من التمييز في ايام الحملة الفرنسية. فاذا كان الجنرال كليبر قد حارب المسيحيين ومال الى الاعتدال عليهم، فإن بونايرت أجبر القبط واليونانيين واللاتينيين الذين تخلصوا من آثار التمييز في الملابس وبعض العادات الأخرى، على العودة الى اوضاعهم القديمة، «وكل ذلك لاستجلاب خواطر الرعية» على حد تعبير الجبرتي^(٧٥).

— وهذه الملاحظة تتعلق بظاهرة «الجنرال يعقوب» - وهو المعلم يعقوب حنا - ودلائنها الاجتماعية السياسية. وكان يعقوب من وجهاء القبط وقد انحاز الى الفرنسيين بعد احتلالهم مصر. وحارب في صفوفهم ضد المماليك، وألف ما عرف باسم «الفرقة القبطية» ثم انسحب مع جنود الحملة عندما اضطرت الى الجلاء عن البلاد. وهو الذي يشار اليه في الكتابات التاريخية باعتباره أول مصري طرح مشروعاً لاستقلال مصر قذمه الى بريطانيا وفرنسا لتتخلص البلاد من التبعية للباب العالي ومن حكم المماليك.

وفي اعتقادنا أن هذه الظاهرة تتضح ابعادها بوضعها في سياق التطورات الاقتصادية الاجتماعية التي سادت في أواخر القرنين السابع عشر والثامن عشر. فقد تخلقت في مصر بورجوازية تجارية محلية مزدهرة ارتبطت ارتباطاً وثيقاً بالبورجوازية الأوروبية «المركانتيلية» واقامت علاقات مع البنادقة والفرنسيين. وكانت مصالح فرنسا قبل غزوها مصر تحتل المركز الأول بالمقارنة مع مصالح غيرها من الدول الأوروبية. وضمت هذه البورجوازية المحلية امراء المماليك المشتغلين بالتجارة كما ضمت تجاراً من أصول شتى عثمانية وجركسية وغيرهما، إلى جانب عدد من العلماء والحرفيين وشكل السوريون الكاثوليك في هذه الطبقة جناحاً قوياً من أجنحتها^(٧٦).

ومع أطراد ضعف الدولة العثمانية وتعاظم ثراء البورجوازية التجارية المحلية تطلع

(٧٣) عبدالعزيز الشناوي، «صور من دور الأزهر في مقاومة الاحتلال الفرنسي في اواخر القرن الثامن عشر»، ورقة قُدمت الى: ابحاث الندوة الدولية لتاريخ القاهرة (القاهرة: مطبعة دار الكتب المصرية، ١٩٧٠)، ص ١٦٤.
(٧٤) زاهر رياض، المسيحيون والقومية المصرية في العصر الحديث (القاهرة: دار الثقافة الجديدة، ١٩٧٩)، ص ٥٠.

(٧٥) الشناوي، المصدر نفسه، ص ٩٣.

(٧٦) أحمد صادق سعد، تاريخ العرب الاجتماعي: تحول التكوين المصري من النمط الآسيوي الى النمط الرأسمالي (بيروت: دار الحداثة، ١٩٨١)، ص ٧٠، ٧٦، ٨٠، ٨٤ و ١٠٦ - ١٠٨.

امراء الممالك الذين كانوا قد استردوا نفوذهم السياسي والاقتصادي الى الاستقلال عن الباب العالي. ولعب الشوام المسيحيون المقيمون في مصر دورهم في مساندة هذه الاتجاهات، وكانت محاولة علي بك الكبير أحدث تلك المحاولات وأشدّها جراً^(٧٧).

وفي هذا الاطار كان المعلم يعقوب من كبار التجار الذين خدموا في إدارة المشروعات التجارية لبعض امراء الممالك. وكان يرتبط برباط المصاهرة مع إحدى العائلات السورية. ويبدو أن مسلكه الشخصي وتوجهاته السياسية العامة لم تكن تحظى بتعاطف الكنيسة القبطية، بل إن بعض المصادر القبطية يشير إلى أن علاقته بالبطريرك كان يشوبها التوتر^(٧٨). وفي هذا لدينا من الجبرتي شهادة ربما كانت ذات دلالة مهمة: فعندما بدأ رحيل القوات الفرنسية عن الاراضي المصرية، اتجه المعلم يعقوب الى أن ينسحب مع الفرنسيين مصطحباً أفراد فرقته. غير أن عدداً كبيراً من جنوده هرب واختفى. ويضيف المؤرخ المصري أن نساء القبط واهلهم ذهبوا الى «قائمقام» وبكوا ولولوا وترجّوه في إبقائهم عند عيالهم وأولادهم، فإنهم فقراء وأصحاب صنائع، ما بين نجار وبناء وصائغ وغير ذلك. فوعدهم انه يرسل الى يعقوب انه لا يقهر منهم من لا يريد الذهاب معه^(٧٩).

ولكن أياً ما كان الأمر، فإن النزعة الاستقلالية التي ظهرت في مصر في القرن الثامن عشر كانت ظاهرة موضوعية تشير الى تطّعات قوى اجتماعية مصرية، تضم علماء وتجّاراً وحرفيين وعاملين في دواوين الدولة بمن فيهم القبط^(٨٠). وكان يظهر في صفوف هذه القوى افراد أو مجموعات تنزع الى الاستقلال عن الامبراطورية العثمانية، وذلك بالتعاون مع هذه الدولة الأوروبية الكبرى أو تلك، مع استعداد لقبول التنازلات التي تفرضها هذه العلاقة.

ونستخلص مما تقدم: ان خطّ تطوّر القبط في العصر العثماني، وحتى نهاية القرن الثامن عشر، اتخذ منحى مغايراً لخط تطور بعض الجماعات المسيحية في المشرق العربي، فإن هذا الخط الآخر كان مقدراً له ان يتطور، وبعد دخول الرأسمالية الأوروبية في مرحلة الامبريالية، ليكرس مفهوم الأقلية الدينية، وذلك بما يسمح لهذه الأقلية ان تتمحور على ذاتها على أسس طائفية أو اقليمية أو سلالية (إثنية)، ثم بما أدّى بعد ذلك الى ظهور نزعات تدعو الطائفة الى اقامة «أوطان قومية» على أسس دينية.

(٧٧) المصدر نفسه.

(٧٨) يوحنا، كتاب تاريخ الكنيسة القبطية، ص ٥٤٧ - ٥٤٨.

(٧٩) جلال يحيى، مصر الحديثة، ١٥١٧ - ١٨٠٥ (الاسكندرية: منشأة المعارف، ١٩٦٩)، ص ٥١٣ -

٥١٤.

(٨٠) سعد، تاريخ العرب الاجتماعي: تحول التكوين المصري من النمط الآسيوي الى النمط الرأسمالي،

ص ١٠٨.

الفصل الخامس
النكامل
في مشروع بناء دولة عصرية

أولاً: القبط من بداية القرن التاسع عشر الى ثورة ١٩١٩

طرات على المجتمع المصري في القرن التاسع عشر تغييرات سياسية واقتصادية - اجتماعية بعيدة المدى عجلت بهدم العديد من المؤسسات الموروثة وأعادت صياغة التركيب الطبقي للمجتمع . وحدث هذا كله - كما هو معلوم - تحت تأثير ثلاثة عوامل رئيسة:

الأول: قيام محمد علي ببناء دولة حديثة وما آل اليه هذا المشروع على أيدي خلفائه من أبناء الأسرة الحاكمة.

الثاني: الاحتلال البريطاني لمصر عام ١٨٨٢ وما فرضه على مصر من السياسات الاقتصادية والاجتماعية والثقافية التي آلت إلى تنمية مشوهة موجهة الى الخارج وتابعة له.

الثالث: تفتح الوعي القومي، ونمو حركة وطنية ديمقراطية مناهضة للسيطرة الأجنبية ومعارضة للحكم الاستبدادي (الأوتوقراطي).

أما مشروع محمد علي، فقد ارتكز على بناء جيش قوي وحديث، وإعادة تنظيم الإدارة، والنهوض بالزراعة، واستحداث صناعات لم تكن قائمة من قبل، وادخال التعليم العصري . وفي هذا استعان محمد علي بخبرات أجنبية وبأبناء السلالات التي غصرت . لكنه أهتم اهتماماً خاصاً في الوقت ذاته بخلق اطارات من ابناء البلاد الاصليين من المسلمين والقبط . واستعان بالقبط ليعملوا في العديد من المصالح لا سيما التي اختصت منها بإدارة الشؤون المالية وحسابات الدخل والخرج وتقدير الضرائب وجبايتها . كما شغل عدد منهم وظائف حكّام لعدد من الأقاليم والاضطاط كالشرقية واطفيح والفشن وبرديس^(١).

(١) طارق البشري، المسلمون والاقباط في اطار الجماعة الوطنية (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٠)، ص ٢٠، ورياض سوريال، المجتمع القبطي في مصر في القرن ١٩ (القاهرة: مكتبة المحبة، ١٩٨٤)، ص ٥٤ - ٥٥.

وعندما أحل محمد علي نظام العهد محل نظام الالتزام استفاد بعض كبار الموظفين القبط من هذا التغيير الذي فتح الطريق عملياً - مع التغييرات التي طرأت على توزيع الملكية - لكي يدخل وجهاء القبط في عداد كبار ملاك الأراضي^(٢).

وفي عام ١٨٣٧ دخل أيضاً في عداد ملاك الأرض المتوسطين صغار الموظفين المسلمين والقبط الذين أعطي كل منهم مساحة خمسين فداناً^(٣). واتسعت قاعدة صغار الموظفين القبط مع إعادة تنظيم الإدارة في عهد محمد علي، ومع التوسع في زراعة القطن^(٤). واستعان بالحرفيين والصناع القبط فاستخدمهم في المصانع التي أنشأها، بل يذكر بعض الباحثين انه أعفي من الجزية من عمل منهم في ترسانة الإسكندرية^(٥).

وبعد أن تولى سعيد باشا صدرت التشريعات التي أقرت حقوق الملكية الفردية للأرض^(٦)، وانفتح الطريق أمام نحو طبقة ملاك الأرض نمواً كبيراً. وسعت هذه الطبقة الى أن يكون لها وزن مقابل في السيطرة على الحكم. وقد شكّل كبار ملاك الأرض من القبط جزءاً لا يتجزأ من هذه الطبقة. ويمكننا أن نستخلص - من جدول أورده بعض الباحثين - أنه في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين كانت هناك ٢٧ عائلة قبطية تتراوح ملكية كل منها بين ألفي فدان وثلاثين ألف فدان: من بينها عائلات غالي وسميكة وعبد النور ومكرم والمنقبادي ومقار وويصا وبقطر وعبيد واندرأوس وبشارة وغيرهم^(٧).

وفي تلك الفترة المشار إليها - قامت في مصر بورجوازية مالية وتجارية كبيرة غلب على تكوينها الأجانب والمتحصرون ولكنها ضمت أيضاً عدداً من أثرياء المدن المصريين ومعظمهم من القبط^(٨)، واشتغل بعض تجار القبط في أعمال المقاولات وفي إنشاء مصارف للتسليف وشركات ومصانع فكان آل ويصا - مثلاً - يملكون معظم أسهم سكة الحديد الضيقة في الفيوم^(٩). وعمل عدد من أثرياء القبط وكلاء لدول أجنبية كالولايات المتحدة وروسيا

(٢) لمزيد من التفصيل، انظر: علي بركات، تطور الملكية الزراعية واثره على الحياة السياسية في مصر، ١٨١٣ -

١٨١٤ (القاهرة: دار الثقافة الجديدة، ١٩٧٧)، ص ١٠٢ و ١٠٨.

(٣) المصدر نفسه، ص ١٣٣ - ١٣٤.

(٤) هيلين آن ريفلين، الاقتصاد والإدارة في مصر في مهتل القرن التاسع عشر، ترجمة احمد عبدالرحيم مصطفى ومصطفى الحسيني (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٧)، ص ١١٠ - ١٢٧، ١٥٨ و ١٨٤.

(٥) سوربال، المجتمع القبطي في مصر في القرن ١٩، ص ٨٨.

(٦) بركات، تطور الملكية الزراعية واثره على الحياة السياسية في مصر، ١٨١٣ - ١٨١٤، ص ٢١.

(٧) رمزي نادر، القباط في القرن العشرين، ج ٤ (القاهرة: جريدة مصر، ١٩١٠ - ١٩١١)، ج ١،

ص ٥٨ - ٨٨.

(٨) بركات، المصدر نفسه، ص ٢٧١.

(٩) سوربال، المجتمع القبطي في مصر في القرن ١٩، ص ٥٦.

القيصرية والنمسا وإيطاليا والمانيا^(١٠) ونجس بعضهم بجنسيات هذه الدول ليستفيد من نظام الامتيازات الأجنبية^(١١).

وفي الريف، شكّل أعيان القبط وأغنياء الفلاحين جزءاً من الطبقة الوسطى الريفية. وعملوا في تربية الماشية وصناعة الألبان وخلايا النحل وأقاموا معامل حلج القطن وعصر القصب^(١٢). وضمت الفئات الوسطى الحضرية الصاعقة والمهنيين من المحامين والأطباء والصحفيين والتجار. ثم تأتي الفئات الوسطى الصغيرة من الموظفين من الصيارفة والمساكين والنساخين والوزّانين وكتبه الحسابات، وكان منهم أيضاً مستخدمو المؤسسات التجارية والمالية والاجنبية.

أما الحرفيون القبط فكان لهم ثقل في صناعة النسيج. وكان منهم النجارون والبنّاؤون وعمال الصباغة. ويقرر بعض الباحثين أن أكثرية القبط كانت، إذ ذاك، من صغار الفلاحين وعمال الزراعة^(١٣). وقد تعرضوا مع الفلاحين المسلمين لأشكال بالغة القسوة من الاستغلال: فأرهقتهم الضرائب المتزايدة، وفرضت عليهم السخرة، وتحالف عليهم كبار الملاك من أجناب ومصريين ومن أعيان الريف لتجريدتهم من ملكياتهم الصغيرة. وفي عهد الخديوي إسماعيل حصدتهم المجاعات وجلدوا بالسياط وجندوا في حروب لم يكونوا مقتنعين بالدافع الى خوضها^(١٤).

وفيما يتعلق بمشاركة القبط في الحياة السياسية فقد حكم محمد علي مصر حكماً مطلقاً. وكان يعاونه «المجلس العالي» ولكن لم يدخله أحد من القبط^(١٥). ثم دخلوا المؤسسات النيابية في عهد الخديوي إسماعيل. وفي مجلس شورى النواب (١٨٦٦ - ١٨٦٩) انتخب عضوان من أعيان القبط (عن العمدة) وذلك من مجموع ٧٥ عضواً يشكلون المجلس. وفي ١٨٨١ كان في مجلس النواب أربعة من الاقباط من ٨٠ عضواً^(١٦). وبعد الاحتلال البريطاني عين في مجلس شورى القوانين (١٨٨٣ - ١٨٩٠) خمسة من بكوات وباشوات القبط^(١٧). وعندما قامت الجمعية التشريعية حرصت الادارة البريطانية على التمسك

(١٠) بركات، المصدر نفسه، ص ٢٢١.

(١١) المصدر نفسه، ص ٢٢١.

(١٢) المصدر نفسه، ص ٢٢٦ - ٢٧٤، وسوريال، المصدر نفسه، ص ٦٨.

(١٣) سوريال، المصدر نفسه، ص ٦٨ و ٩٠.

(١٤) أحمد خاكي، رسائل من مصر: حياة لومي دف جوردون في مصر، ١٨٦٢ - ١٨٦٩ (القاهرة: الهيئة

المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٦)، ص ١١٤ - ١٣١، ١٣٩ - ١٤٣ و ١٦٨.

(١٥) محمد خليل صبحي، تاريخ الحياة النيابية في مصر من عهد ساكن الجنان محمد علي باشا (القاهرة: دار

الكتب المصرية، ١٩٣٩)، ص ٩.

(١٦) المصدر نفسه، ص ٣٧ - ٤٣.

(١٧) المصدر نفسه، ص ٥٤ - ٥٥.

بفكرة تمثيل الأقليات فنص القانون على تعيين أربعة من القبط وثلاثة من عرب البدو^(١٨).

وفي النصف الثاني من القرن التاسع عشر اُطرد الاتجاه نحو تقرير المساواة في الحقوق المدنية بين المسلمين وغير المسلمين. ففي عام ١٨٥٥ أسقطت الجزية عن القبط. وفي عام ١٨٥٦ صدر أمر عالٍ رسم بدعوة أبناء القبط الى حمل السلاح أسوة بأبناء المسلمين. فترامت هذه الاجراءات مع اتجاه الدولة الى الاعتماد بدرجة أكبر على المصريين في وظائف الدولة والجيش.

وفي حكم الخديوي إسماعيل بدأت حركة الاصلاح التشريعي التي قامت على عدد من الأفكار، في مقدمتها «تحرير الحياة المدنية للمواطنين والاوربيين من كل فكرة دينية»^(١٩). واستندت التشريعات الجديدة على قانون نابليون مع لمسات من الشريعة الاسلامية^(٢٠). ومنذ عام ١٨٨٣ اُطرد تعيين القبط في الهيئات القضائية. فكان هناك لأول مرة قضاة ومستشارون من محكمة الاستئناف^(٢١).

ويقدر الكاتب ان مجموع السياسات العملية التي نفذها كل من محمد علي، وسعيد، والخديوي إسماعيل، وان اختلفت منطلقاتها وحشيتها، كانت تخلق الظروف المادية والفكرية لأعمال مبدأ المساواة - ان بكيفية ضمنية أو معلنة - في تعامل الدولة مع غير المسلمين ممن كان قد تحدد وضعهم كأهل ذمة أو أهل ملة.

وفي العقدين الأول والثاني من القرن العشرين تولى اثنان من القبط رئاسة الوزراء وهما بطرس غالي باشا من (١٩٠٨ - ١٩١٠) ويوسف وهبة باشا من (١٩١٩ - ١٩٢٠). ومنذ ١٨٨٣ جرى العرف على تعيين قبطي واحد في كل وزارة ثم ارتفع عددهم الى اثنين لأول مرة عام ١٩٢٤ عندما شكل سعد زغلول وزارته^(٢٢).

واتسعت مشاركة القبط في الحياة السياسية: فكان منهم اعضاء في الأحزاب السياسية التي بدأ يتوالى ظهورها منذ أواخر العقد الأول من القرن العشرين. فاشترك اثنان منهم في تأسيس حزب الاصلاح على المبادئ الدستورية الذي تزعمه الشيخ علي يوسف. وكان من مبادئ الحزب أن تكون اللغة العربية لغة التعليم في جميع المدارس العربية^(٢٣). وانضم من

(١٨) البشري، المسلمون والاقباط في اطار الجماعة الوطنية، ص ١٢٢ - ١٢٣.

(١٩) انور عبد الملك، نهضة مصر: تكون الفكر والايديولوجية في نهضة مصر الوطنية، ١٨٠٥ - ١٨٩٢ (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٣)، ص ٢٧٢.

(٢٠) المصدر نفسه، ص ٢٧٢.

(٢١) سوريال، المجتمع القبطي في مصر في القرن ١٩، ص ٥٢.

(٢٢) المصدر نفسه، ص ٥٨ - ٥٩.

(٢٣) «وثائق تاريخية عن الاحزاب والتنظيمات السياسية في مصر من الحزب الاهلي (١٨٧٩) حتى الاتحاد =

الاقباط الى قيادة الحزب الوطني الذي أسسه مصطفى كامل اثنان من أبرز زعماء الحركة الوطنية هما ووصا واصف ومرقس حنا^(٢٢). وعندما تأسس حزب الأمة عام ١٩٠٧ ضمت جمعيته العمومية ١٦ من القبط من بين اعضائها البالغ عددهم ١١٣ عضواً. وكان هذا الحزب يمثل بالأساس كبار ملاك الأرض المصريين، وإن ضم أيضاً تجاراً أثرياء وموظفين كباراً وعدداً من الكتاب والمحامين. وفي هذا الحزب وجد أثرياء القبط متنفساً طبيعياً للتعبير عن مصالحهم. ودخلته شخصيات من أمثال فخري عبد النور وسينوت حنا بك وبشرى حنا بك^(٢٣).

وَألف ثريّ من أثرياء الصعيد هو الدكتور أخنوخ فانوس الحزب المصري. ولكن الحزب قام على أسس طائفية كما قام على مبدأ الشراكة والتعاون مع المحتلين الانكليز. على أن هذا الحزب لم يعمّر كثيراً^(٢٤).

وفي نهاية القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين كان للقبط عدد كبير من الجرائد والمجلات من بينها مجلات متخصصة: نسائية وطبية وزراعية وتشريعية إضافة الى المجلات الدينية «الملية»^(٢٥) وكانت لهم بعض نواذ اجتماعية وبعض جمعيات اختصت بالشؤون الطائفية والاعمال الخيرية^(٢٦).

وفيما يتعلق بالتيارات الفكرية التي أثّرت في تكوين المثقفين والمتعلمين من القبط - وعلى وجه أخص - في الصفوة من أبناء البورجوازية القبطية بأجنحتها المختلفة - فقد تأثر المثقفون المصريون - على درجات متفاوتة - بأفكار عصر التنوير الفرنسي من ناحية وبالليبرالية الانكليزية من ناحية أخرى^(٢٧). وتحت تأثير الحماس الذي فجّرت مكتشفات علم المصريات جرت صياغة عدد من المفاهيم والقضايا الرئيسة في الفكر المصري القومي الحديث. وقام بهذه المهمة عدد من رواد «عصر النهضة» نخصّ بالذكر اثنين منهم هما: رفاعه الطهطاوي (١٨٠١ - ١٨٧٣) وأحمد لطفي السيد.

= الاشتراكي العربي (١٩٦٥): المجموعة الأولى، الطليعة، السنة ١، العدد ٢ (شباط/ فبراير ١٩٦٥)، ص ١٤٧ - ١٥٩.

(٢٤) المصدر نفسه، ص ١٥٥.

(٢٥) أحمد زكريا الشلق، حزب الأمة ودوره في الحياة السياسية (القاهرة: دار المعارف، [د.ت.])، ص ٩٨ - ٩٩.

(٢٦) لمزيد من التفصيل، انظر: يونان لبيب رزق، الاحزاب السياسية في مصر، ١٩٠٧ - ١٩٨٤، كتاب

الهلل، ٤٠٨ (القاهرة: دار الهلال، ١٩٨٤)، ص ٦٥ - ٦٧.

(٢٧) تادرس، الاقباط في القرن العشرين، ج ١، ص ١٤٣ - ١٤٤.

(٢٨) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٤٦.

(٢٩) الشلق، حزب الأمة ودوره في الحياة السياسية، ص ٢٧٧.

أما الطهطاوي فقد ذهب الى أن مصر جزء من الأمة الاسلامية ولكن لها خصوصيتها لأنها - استمرار تاريخي لأرض الفراعنة. ومن هنا فإن إجماع الحضارة المصرية القديمة يتعين أن تكون مدعاة للاعتزاز ومصدر إلهام لنهضتها الجديدة. وأما تخلف مصر فسيبه الحكم الأجنبي: حكم المماليك والشراسة. وعلى الرغم من أن مصر مسلمة الا انها ليست كذلك على سبيل الحصر. فجميع من فيها من النصارى واليهود هم جزء من الجماعة الوطنية. وفي إطار هذه الجماعة يتعين أن تتاح لهم حريتهم الدينية كاملة، وأن يقيم المسلمون معهم كل أسباب التعايش والتواصل^(٣٠).

وأما لطفي السيد، فعنده أن الوطن آلة المصلحة ليس إلا، فلا يعتبر الدين أو الجنس أساساً من أسس تكوينه^(٣١). ونادى «بالجامعة المصرية» في مقابل «الجامعة الاسلامية» التي دعا اليها السلطان عبد الحميد. فهي عند لطفي السيد دعوة استعمارية^(٣٢). وأعطى الجنسية المصرية تعريفاً محدداً وضع به من ينتمون الى أصول تركية أو عربية أو قبطية على قدم واحدة من حيث احتواء القومية المصرية لهم^(٣٣). أما الوطن فليس مسألة مجردة بل مجموعة من الناس يسكنون اراضي ذات حدود جغرافية واضحة وتربط بينهم جميعاً مصلحة مادية مشتركة^(٣٤).

ووجدت هذه الأفكار أرضاً صالحة في صفوف الصفوة المثقفة من المسلمين والقبط معاً، ثم ترسخت جذورها على امتداد الفترة التي فصلت بين الطهطاوي ولطفي السيد والتي شهدت تطورات وأحداثاً فاصلة: إذ فيها حاول الحديوي اسماعيل أن يحكم مصر كدولة قومية حديثة. وفيها تغلغل رأس المال الاجنبي ليقوم بعملية منظمة عرفت تحت اسم «نهب مصر». وفيها قام الحزب الوطني الأهلي. وقامت الثورة العربية تحت شعار مصر للمصريين. وفيها تم احتلال مصر. وخضعت البلاد للسيطرة الامبريالية. وفيها ظهرت الأحزاب السياسية. ولكن في تلك الفترة ايضاً لم يكن يخفى على سلطات الاحتلال ان البلاد تعيش حالة تنذر بثورة وطنية على الحكم الأجنبي.

ومن هنا بدأت سلطات الاحتلال باستخدام عدد من الآليات من اجل إجهاض أي تحرك ضدها. وكان في المقدمة فصل القبط عن المسلمين. والتقى هذا المسعى موضوعياً مع

(٣٠) عبدالملك، نهضة مصر: تكوين الفكر والايديولوجية في نهضة مصر الوطنية، ١٨٠٥ - ١٨٩٢،

ص ٢٣٧.

(٣١) الشلق، المصدر نفسه، ص ٢٢٧.

(٣٢) المصدر نفسه، ص ٢٢٨.

(٣٣) المصدر نفسه، ص ٢٣٥ - ٢٣٦.

(٣٤) المصدر نفسه، ص ٢٢٨.

نشاط الإرساليات ومع تدخلات سياسية للدول الغربية الكبرى وهي الدول التي ألقت أعلام القومية جانباً في مرحلة الامبريالية وجاءت الى المشرق العربي تحت أعلام دينية. فقد رفع شعار حماية الكاثوليكية من قبل فرنسا. ورفعت روسيا القيصرية شعار «الجامعة الارثوذكسية» وكان من مطالبها ان تتولى حماية الارثوذكس في الامبراطورية العثمانية. وجاءت الولايات المتحدة الأمريكية لتقوم بعمل تبشيري بنشر المذهب الانجيلي (البروتستانتية).

وعملت بريطانيا على تنفيذ مخططاتها لفصل القبط عن المسلمين على المستويات التالية:

١ - التعامل مع القبط وفق رؤية عرقية تُصمّم «الشرقي» بأنه - في آن واحد - بليد ومليء بالشكوك، ورافض للإصلاح^(٣٦). وأن مسيحية القبطي محافظة بقدر ما هو إسلام المسلم^(٣٧). وأن القبطي غير قابل للتغير أو هو كذلك على وجه التقريب. وهذا، راجع، لا لأنه قبطي، بل لأنه شرقي، ولأن ديانتة التي تسمح بالتقدم قد حوصرت باخلاط معادية للتقدم^(٣٨). وأن الأقلية القبطية كان لا بد أن تخضع، بالضرورة لتأثير الأكثرية (المسلمة)^(٣٩). وأنه إذا كان المسلم لم يصبح مسيحياً على أي وجه من الوجوه، فإن القبطي قد أصبح مسلماً من قمة رأسه الى أخمص قدميه في المسلك الأخلاقي واللغة والروح^(٤٠).

وعلى هذا المستوى ايضاً قيل ان مصر بلد لا يسكنه مصريون خلصاء وانما هناك مجمع كبير من السلالات المختلفة والتميزة. فحتى القبطي نفسه لا ينحدر من سلالة المصريين القدماء^(٤١).

وفي هذا السياق ايضاً، اتجهت الكتابات الغربية عن القبط اتجاهاً بدا أنها متناقضان في الظاهر وان ظل هدفهما واحداً. فَمِنَ الكتاب مَنْ عمد إلى الازدراء بشأن القبط فوصفوا بأنهم منشقون على الكنيسة الجامعة (الكاثوليكية) وخانوا أبناء دينهم روم القسطنطينية^(٤٢). وفي الوقت ذاته اتجه البعض الآخر - كما سجل ذلك شاهد عيان - الى المبالغة في اطراء القبط، فنسبوا اليهم كل الفضائل. حتى اذا وجدت فيهم نقائص فإن مرجعها الى الاضطهاد

Evelyn Baring Cromer (Lord), *Earl of Modern Egypt*, 2 vols. (London: Macmillan, 1908), (٣٥) vol. 2, p. 161.

(٣٦) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٠١.

(٣٧) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٠٢.

(٣٨) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٠٣.

(٣٩) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٠٤.

(٤٠) المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٢٨.

(٤١) انطوان بارثلامى كلوت بك، لمحة عامة الى مصر، تعريب محمود مسعود، ط ٢ (القاهرة: دار الموقف

العربي، ١٩٨٢)، ج ٣، ص ١٣١.

الذي لاقوه على أيدي الغزاة العرب، وإن العرب هم الدخلاء. وهم الذين أكرهوهم على التخلي عن ديارهم. ومن هنا يتعين على الانكليز المحتلين أن يعاملوهم معاملة خاصة^(٤٢).

وهكذا جرى تعميق خط الانشقاق بين المسلمين والقبط، وهو الخط الذي يعترف بعض الكتاب الانكليز ان تاريخه يرجع الى الاحتلال البريطاني فحسب، إذ ليس بين الجماعتين - كما يقررون - عداوة فطرية وهو الأمر الذي أثبتته التاريخ مراراً وتكراراً^(٤٣).

٢ - المستوى الثاني يتمثل في العمل على عزل القبط عن الحركة الوطنية الناهضة ضد الاستعمار البريطاني. وفي هذا سعى بعض غلاة المستعمرين الى اثبات ان ما يشار اليه تحت اسم «الحركة القومية» - والتي برز في صفوفها دور الحزب الوطني تحت قيادة مصطفى كامل - ليس لها مكونات حركة قومية أصيلة، وإنما هي حركة دينية يشوبها التعصب^(٤٤) أو هي عودة الى «الجهاد» الذي يتعين على الدول الكبرى ان تتحد للوقوف في وجهه، وذلك مَهْمَا بدا انه لا يشكل نزاعاً وشيكاً بين الصليب والهلال^(٤٥).

ويرتبط بمحاولات تشويه وعي القبط القومي استئثارُ مخاوفهم من المصريين المسلمين: تارة بإحياء ذكريات مظالم وقعت عليهم في الماضي، وتارة أخرى بالتأكيد على أنه إذا كان قد حدث في قرى الصعيد ان عاش الهلال والصليب، والجامع والصومعة - جنباً الى جنب في سلام، ولأمد طويل - فإن الاسلام في اتجاهه العام يجافي التسامح ويولد الكراهية والاحتقار لغير المسلمين^(٤٦).

٣ - وعلى مستوى ثالث، اتجه نشاط المبشرين الى العمل على احتواء المؤسسة الدينية الوطنية للقبط وتفكيكها - وهي كنيستهم الارثوذكسية - بما يؤدي إلى شردتهم وتوزعهم على مذاهب أخرى. وتولت القيادة في هذا المجال الكنيسة المشيخية المتحدة (البروتستانتية) بالولايات المتحدة الأمريكية. وقادت أشد المهجمات المخططة والمنظمة وأعنفها تأثيراً على الكنيسة القبطية.

S.H. Leeder, *Modern Sons of the Pharaohs: A Study of the Manners and Customs of the Copts of Egypt* (1918), p. 309. (٤٢)

(٤٣) المصدر نفسه، ص ٣٠٨ - ٣٠٩.

William Basil Worsfold, *The Future of Egypt* (London: Collins Clear - Type Press, [n.d.]), (٤٤) pp. 91 - 92.

Edward Dicey, *The Egypt of the Future* (London: Heinemann, 1907), p. 156. (٤٥)

Cromer, *Earl of Modern Egypt*, vol. 2, pp. 138 - 139. (٤٦)

ففي عام ١٨٥٠ وقبل أن تقوم أول كنيسة إنجيلية في مصر بثلاث عشرة سنة استصدر سفير الولايات المتحدة من السلطان العثماني فرمان الذي يقضي باعتبار الإنجيليين طائفة قائمة بذاتها وذلك حتى قبل أن يعتنق أحد من الاقباط المذهب الانجيلي^(٤٧).

وجاء المبشر يوحنا هوج ليتخذ من أسيوط عام ١٨٦٥ قاعدة انطلاق وفقاً لخطة معدة سلفاً: نقطة البداية فيها أن اختراق مجتمع القبط يتم ببناء المدرسة لأنها المدخل الوحيد إلى المدينة^(٤٨). وانتشرت مدارس الإرساليات الأمريكية في المدن والقرى. وكان الإشراف على المدارس والتفتيش عليها أمريكياً، أي للكنيسة الانجيلية. وفي عام ١٨٩٦ كانت هناك ١٦٨ مدرسة تابعة للإرسالية^(٤٩) الأمريكية تضم ١١٠١٤ تلميذاً وتلميذة وتميزت هذه المدارس عند انشائها - باغراضها التي كانت في مجملها دينية^(٥٠).

وتسارع تحول أعداد متزايدة من القبط الأرثوذكس إلى المذهب الانجيلي. ومن ثم قفز عدد القبط الذين تحولوا إلى المذهب الانجيلي من ٦٠٠ عام ١٨٧٥ إلى ٤٥٥٤ عام ١٨٩٥ إلى ٢٩ ألفاً في عام ١٩٠٤^(٥١).

وكان المرسلون الأمريكيون ينعون على الكنيسة القبطية الأرثوذكسية انحراف عقيدتها وممارساتها الطقسية عن جادة الدين القويم، وأنه ميؤوس تماماً من اصلاحها روحياً. وفي النهاية كانوا يعلنون ان عملهم في صفوف القبط انما هو مدخلهم إلى صفوف الاكثرية المسلمة من السكان. وان مصر ليست مجرد مركز استراتيجي للإرساليات فحسب، وانما هي حقلها الاستراتيجي^(٥٢).

على هذه المستويات التي اشرنا إليها، استمر المتغير الخارجي يفعل فعله ليفسح السبيل امام تولد ظواهر لم تكن في مصلحة التوحيد والتكامل القومي. وباختصار، ساعد هذا المتغير على خلق مناخ ثقافي غمت فيه بعض اتجاهات تنحو إلى التمحور أو التمرکز على الذات. ويشار هنا على وجه التخصيص إلى الدعوة التي تبنتها مجلة «عين شمس» في بدايات العقد الأول من القرن العشرين. فقد ذهبت إلى أن من واجب المصري إحياء لغته. وان هذا

(٤٧) سوربال، المجتمع القبطي في مصر في القرن ١٩، ص ١٥١.

(٤٨) المصدر نفسه، ص ١٤٢.

(٤٩) جرجس سلامة، تاريخ التعليم الاجنبي في مصر في القرنين التاسع عشر والعشرين (القاهرة: المجلس الاعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية، ١٩٦٣)، ص ٤٩.

(٥٠) المصدر نفسه، ص ٤٩.

(٥١) المصدر نفسه، ص ٦٧ - ٦٨.

(٥٢) Charles Robert Watson, «Report on the Visit of the Corresponding Secretary to Egypt and the Levant.» (Report for the Board and the Missionaries of the United Presbyterian Church of N.A. Philadelphia, 1912 - 1913), pp. 7 - 12.

واجب ديني وإنساني^(٥٣) وان كل من يطلق عليه كلمة مصري أو قبطي يتعين ان يتعلم هذه اللغة المصرية (القبطية) وآدابها وحكمتها وآثارها. وعند ذلك يصح ان يقال عليه قبطي، أو مصري مسيحي، أو مصري محمدي^(٥٤).

ومع ذلك، يتعين ان نلاحظ أن هذه الدعوة لم تكن وليدة المؤثر الثقافي الأجنبي وحده. وإنما تضافرت على اظهارها عوامل أخرى يترابط بعضها ببعض. وكان في مقدمتها:

— الخلل الذي حاق بالعملية التعليمية على امتداد القرن التاسع عشر كله، فقد عجزت الدولة - ان على عهد محمد علي أو على عهد خلفائه - عن إقامة نظام للتعليم يرتكز في الأساس على فكرة المدرسة القومية الواحدة. وأدى هذا باختصار الى تعدد الانساق - وبالتالي الانتهاات - الثقافية، خاصة تحت تأثير سيطرة المدارس الأجنبية، ونظم التعليم التي قررتها سلطة الاحتلال^(٥٥).

— ان الحركة الوطنية المصرية، وان كان قد سيطر عليها تيار الفكر القومي الليبرالي (العلماني)، إلا انها اتسعت في الوقت نفسه - وبالضرورة - لتيارات قومية عكست إيديولوجية الفئات الوسطى والصغيرة، الإسلامية والمسيحية، وهي الفئات التي عرفت بتوجهاتها الدينية العميقة، والأشد ميلاً الى المحافظة. ومن ثم فإن لنا أن نتوقع ان تحدث دعوة كدعوة الجامعة الإسلامية - والتي كانت تتجاوز في جوهرها «القومية» - ردود أفعال رافضة وانطوائية في صفوف قطاعات من المثقفين القبط^(٥٦)، وأن يتم هذا أحياناً على أرضية من الموروثات الثقافية «السلفية» - إن صح التعبير - ومن الرغبات الطوباوية في احياء أمجاد غابرة.

وباختصار، فإن هذه النزعة - كما عبر عنها اصحابها قد بدت أقرب ما يكون الى تيار يؤكد على وجود متميز للقط «كقومية» و«كامة» و«كسلالة» و«ثقافة»^(٥٧).

وفي عام ١٨٨٢، احتلت بريطانيا مصر بالقوة المسلحة لتجهض الثورة العرابية.

(٥٣) جورجي صبحي، «العربية والقبطية»، مجلة عين شمس، السنة ٢، العدد ٧ (برمهاث ١٦١٨ قبطي / آذار (مارس) ١٩٠١ م)، ص ١٤٣ - ١٤٦.

(٥٤) جورجي صبحي، «اسئلة واجوبة»، مجلة عين شمس، السنة ٢، العدد ٢ (بابه ١٦١٨ قبطي / تشرين الاول (اكتوبر) ١٩٠١ م)، ص ٢ - ٤.

(٥٥) حول اثر الاحتلال البريطاني على التعليم في مصر، انظر: سلامة، تاريخ التعليم الاجنبي في مصر في القرنين التاسع عشر والعشرين، ص ١١٣.

(٥٦) نصر الدين عبد الحميد نصر، مصر وحركة الجامعة الإسلامية (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٤)، ص ٨٢ - ٨٣.

(٥٧) المصدر نفسه، ص ٨٤.

وكانت سلطات الاحتلال على علم بأن الكنيسة القبطية قد ساندت الثورة^(٥٨). ويلاحظ بعض الباحثين ان الاحتلال لم يجد ترحيباً في بداية عهده من القبط، وقد بادلتهم السياسة البريطانية الموقف نفسه^(٥٩). وتحت شعار تحديث الادارة الحكومية وتخليصها من الاساليب العتيقة للموظفين القبط اعتمدت سلطات الاحتلال على السوريين (الشوام) فعيّنتهم باعداد ضخمة في مختلف المناصب الحكومية وفي المستويات كافة.

ولما كان الموظفون القبط - قبل مجيء الانكليز - يحتكرون عدداً من وظائف الادارة العليا، فضلاً عن انتشارهم الواسع في جميع الدواوين والمصالح، فقد اكتشفوا - وبعد مرور عقدين من قيام سلطة الاحتلال - انهم فقدوا كثيراً من وضعهم السابق^(٦٠).

وشرعت سلطة الاحتلال في تنفيذ طائفة من السياسات التي تستهدف كبح الحركة الوطنية، كان في مقدمتها توظيف الاختلاف في العقيدة الدينية بين مسلمي البلاد وقبطها. وفي هذا تعمّد لورد كرومر المعتمد البريطاني أن يوهم الاكثية المسلمة بأن دولة الاحتلال معنية باقرار العدالة نحو المسلمين. وأخذت السياسة الانكليزية تثير في بعض العناصر الحاكمة من اتباعها المسلمين الاحساس بالفوارق الدينية وحق الأغلبية في المناصب الرئيسة^(٦١). هذا بينما نجحت هذه السياسة ايضا في استئالة بعض الأعيان والمثقفين القبط إلى التعاون معها. ثم مضت في طريق تحقيق هدفها، وهو احداث شقاق عميق بين الجماعة المسلمة والجماعة القبطية بهدف دفع القبط الى مواقع الاقلية حتى تُرغم على طلب الحماية البريطانية. وفي هذا السياق تدخل الصراعات الطائفية التي وقعت بين ١٩٠٨ - ١٩١١ باعتبارها نموذجاً للصراعات التي تديرها سلطة أجنبية في بلد تابع.

ففي عام ١٩٠٦، وقعت البلاد في أزمة اقتصادية ومالية حادة. وكانت الحركة الوطنية تشدد الضغط مطالبة بالدستور. ونجح مصطفى كامل على رأس الحزب الوطني في تعبئة الشعور الوطني - بعد حادث دنشواي ضد سلطة الاحتلال. فأضرب طلبة مدرسة الحقوق. وشهدت الفترة بين ١٩٠٦ و ١٩١١ اعتصاماً واسعاً لطلاب الأزهر عام ١٩٠٩ واضرب عمال الترام عام ١٩١٠. كما أضرب عمال العنابر في ١٩١١.

وفي هذا المناخ كفت الصحف عن الكتابة في موضوع الجامعة الاسلامية واخذت

(٥٨) لطيفة محمد سالم، القوى الاجتماعية في الثورة العراقية (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨١)،

ص ١٢٧، ١٨٠، ٢١٩، ٢٣٣ و ٣٢٨.

(٥٩) البشري، المسلمون والاقباط في اطار الجماعة الوطنية، ص ١١٣ - ١١٤.

(٦٠) المصدر نفسه، ص ١١١.

(٦١) المصدر نفسه، ص ١١٣ - ١١٤.

تتكلم عن بؤس الفلاحين. وشارك القبط في النقد الموجه الى الاحتلال البريطاني^(٦٢) وكان اشتداد الازمة بكيفية لم ينج من اضرارها كبار الملاك والاعيان وصغار الفلاحين. وكان الوضع يؤذن ببدء انفجار عام. هنا اتجهت سلطة الاحتلال الى اثارة شقاق طائفي بين المسلمين والقبط واعتمدت في هذا على بعض الصحف القبطية الموالية لسياستها مثل جريدتي «الوطن» و«مصر»، فقد أخذت الجريدتان جانب الجنود الانكليز الذين اعتدوا على الفلاحين في قرية دنشواي. كما طالبت بحق القبط في الوظائف الادارية، وبزيادة جيش الاحتلال. وقام فريق من وجهاء القبط يعارضون مطلب الدستور بحجة «ان البلاد لم تنضج بعد لهذا الإجراء»^(٦٣). لكن القيادات القبطية الوطنية وقفت ضد هذه الاتجاهات والتقوا مع مواطنيهم المسلمين في مؤتمر عام دعا الى وحدة العنصرين^(٦٤). وفي نادي المدارس العليا رفع الطلبة الاقباط العرائض مطالبين بالدستور^(٦٥).

غير أن صحيفة «الوطن» الموالية للسياسة البريطانية عادت في ١٩٠٨ لتتشر بعض مقالات منها ما تضمن حملة على الاسلام وعلى العرب. فردت عليها «اللواء» جريدة الحزب الوطني رداً بلغ من العنف ضد القبط مبلغاً دعا قيادة الحزب الى ان تعلن ان المقال لا يعبر الا عن كاتبه. واستمر الحزب المصري بقيادة اخنوخ فانوس يوسع من مساحة الشقاق فحاول أن يوهم صغار الموظفين القبط بان حزبه اذ يعمل على تأمين وضع الانكليز في البلاد فانما يفعل هذا لعلهم بأن جلاء الانكليز ينطوي على خطر فقدان القبط لوظائفهم^(٦٦).

وفي عام ١٩٠٨ أيضاً نجح المعتمد البريطاني سير الدون جورست في اقناع الخديوي بتعيين بطرس باشا غالي رئيساً للوزراء. وكان جورست يعتقد ان تعيين الوزير القبطي في هذا المنصب «سيؤدي الى إيجاد هوة كبيرة بين عناصر الأمة المصرية»^(٦٧)، لا سيما أن بطرس باشا كان رئيساً لمحكمة دنشواي، كما انه دافع عن مد امتياز شركة قناة السويس على الرغم من معارضة الرأي العام الوطني لهذا الاجراء، ولاتفاقية السودان التي وقعها الوزير مع بريطانيا. وفي هذا السياق الماليء بعوامل التوتر بين المسلمين والقبط اغتال طالب بالحقوق هو إبراهيم الورداني رئيس الوزراء. وعلى الرغم من ان شخصيات قبطية - بل وحتى صحف

(٦٢) مصطفى النحاس جبر يوسف، سياسة الاحتلال تجاه الحركة الوطنية، ١٩٠٦ - ١٩١٤ (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٥)، ص ٢٧ - ٢٨.

(٦٣) المصدر نفسه، ص ١٠١ - ١٠٢.

(٦٤) البشري، المسلمون والاقباط في اطار الجماعة الوطنية، ص ١٠٢.

(٦٥) يوسف، سياسة الاحتلال تجاه الحركة الوطنية، ١٩٠٦ - ١٩١٤، ص ١٠٥.

(٦٦) المصدر نفسه، ص ١٠٦.

(٦٧) المصدر نفسه، ص ١٠٧.

بريطانية اكدت على الطابع السياسي - لا الديني - للاغتيال، الا ان رد الفعل كان شديداً في صفوف القبط: فمنهم من رفع الاعلام السوداء فوق منازلهم. ومنهم من دعا الى التظاهر وطالب بالمواجهة المنظمة الشديدة مع المسلمين^(٦٨).

وفي هذا الاطار تنادى عدد من وجهاء القبط الى عقد ما سُمي «بالجمعية العمومية للقبط» وهي الجمعية التي تذكر في بعض كتب التاريخ تحت عنوان «المؤتمر القبطي» الذي اجتمع باسيوط في ٦ آذار/ مارس ١٩١١. وضم الاجتماع ١١٥٠ من المندوبين يمثلون ١٠,٥٠٠ من جميع انحاء البلاد^(٦٩). وقد شارك فيه عدد من وكلاء القنصليات الأجنبية، ومن كبار ملاك الأرض والمصريين، والسامرة، وغيرهم من اثرياء المدن والمهنيين والمزارعين^(٧٠).

وطرح في المؤتمر ان للقبط مطالب خمسة رئيسة هي:

١ - تكريس يوم الأحد كعطلة رسمية. واحتج المؤتمر بان حكومة جلالة السلطان أمير المؤمنين المسلمين تعطل الدواوين الحكومية في بيروت ببلاد الشام وفي بلاد أخرى يومي الجمعة والأحد^(٧١).

٢ - اسناد الوظائف للاكفاء من المصريين دون تمييز بين عنصر وآخر. فطرح في المؤتمر أن هناك عدة وظائف ادارية لا يسمح للقبط بتوليها. فإضافة الى الوظائف الادارية والعسكرية العليا، يحرم القبط من تولي وظائف نظار المدارس ورؤساء النيابة والمحاكم ومفتشي ورؤساء مهندسي الري حداري البوليس وغير ذلك^(٧٢).

٣ - ان المعاهد الأولية (الكتاتيب) يقصر الالتحاق بها على أبناء المسلمين. ولما كان الاقباط يدفعون خمسة في المائة ضريبة على العقارات لتتفق منها مجالس المديريات على هذه المعاهد فإن المؤتمر يطالب بأن تقبل هذه المدارس أبناء المصريين بلا تفریق في الدين. فلماذا لم يستجب لهذا الطلب فإن من حق القبط أن ينفقوا الضريبة التي يدفعونها على انشاء مدارس لأبنائهم^(٧٣).

٤ - تمثيل الاقباط في المجالس النيابية تمثيلاً يضمن لهم حقوقهم. ودعت الورقة المقدمة في هذا الموضوع الى الاستفادة بتطبيق نظام الانتخابات البلجيكية بما يضمن تمثيل

(٦٨) المصدر نفسه، ص ١١٠.

(٦٩) توفيق حبيب، تذكارات المؤتمر القبطي الاول (القاهرة: مطبعة الاخبار، ١٩١١)، ص ١٠٣.

(٧٠) المصدر نفسه، ص ١٠٢.

(٧١) المصدر نفسه، ص ١٣٢ - ١٣٣.

(٧٢) المصدر نفسه، ص ١٥ و ١٧.

(٧٣) المصدر نفسه، ص ٢١١.

الأقلية بحسب عددها ومركزها المالي وحالتها الاجتماعية ومقدرتها العلمية^(٧٤).

٥ - جعل الخزينة المصرية مصدر إنفاق على جميع المرافق المصرية على السواء. وكانت الإشارة هنا الى وجوب الانفاق على المؤسسات الدينية القبطية، كما تتولى الحكومة الانفاق على المؤسسات الاسلامية^(٧٥).

وقد وجدت المطالب التي طرحت في المؤتمر طريقها الى الصحافة الانكليزية فساندتها. واتهم المعتمد البريطاني بالتحيز ضد القبط وعمالة المسلمين. فرد بتقرير حدد فيه انه ليس للمؤتمر الحق في التقدم بهذه المطالب. وأورد بيانات وأرقاماً للتدليل على انه ليس للقبط ان يشكوا من عدم المساواة، فإن كثيرين منهم من أغنى أهالي البلاد وأوسعهم أملاكاً، وان أحوالهم في مجموعهم أفضل إذا قورنت بأحوال المسلمين. وان شواهد الحال لا تثني بأنهم ممنوعون من تقلد الوظائف العالية. واذا صح انهم لا يلون مناصب المديرين والمحافظين ونوابهم... الخ. فلأن هؤلاء الموظفين يمثلون حكومة إسلامية. وهذا معناه انه يتعين ان تتوافر لرجال الادارة هؤلاء صفات دلت التجربة على انها تعوز القبطي، وذلك أياً كانت كفاءته^(٧٦).

ورداً على المؤتمر القبطي تولى فريق من أعيان المسلمين الدعوة الى عقد «المؤتمر المصري» الذي اجتمع بهليوبوليس (مصر الجديدة) من ٢٩ نيسان/ ابريل الى ٣ أيار/ مايو ١٩١١. وشارك في المؤتمر عدد كبير من الباشوات والبيكوات من كبار ملاك الارض والتجار والاعيان وعلماء الدين ومشايخ البدو كما حضره كتاب وصحفيون. وكانت القيادة الفعلية في أيدي شخصيات بارزة من حزب الأمة امثال احمد لطفي السيد وعبدالعزیز فهمي واحمد عبد اللطيف^(٧٧).

وعُرضت على المؤتمر ابحاث وكلمات تفاوتت تفاوتاً ملحوظاً سواء من حيث حرص بعضها على توخي الطرح العقلاني والمؤصل لقضية الاقلية السياسية أو من حيث جنوح البعض الى استخدام اسلوب الزجر والوعيد^(٧٨) وانتهى المؤتمر الى ما يلي:

(٧٤) المصدر نفسه، ص ١٧٦.

(٧٥) المصدر نفسه، ص ٢١١ - ٢١٤.

(٧٦) انظر تقرير السير الدون جورست في: المؤيد (القاهرة)، ١٩١١/٤/١١، ص ٤ - ٥.

(٧٧) المؤيد، ١٩١١/٤/٢٩.

(٧٨) انظر على سبيل المثال تقرير اللجنة التحضيرية في: المؤيد، ١٩١١/٤/٢٩، ص ١؛ صالح بك حمدي، «تمحيص مطالب الاقباط وازالة موجبات الشقاق»، الاخبار (القاهرة)، ١٩١١/٤/٣٠، ص ٣، وحافظ رمضان، «الموامل الاجتماعية في الحركة الوطنية»، المؤيد، ١٩١١/٤/٢٩، ص ٥ - ٦. انظر ايضا الدراسة الهامة لأعمال المؤتمرين في: البشري، المسلمون والاقباط في اطار الجهاد الوطنية، ص ٦٩ - ١٠٤.

- ١ - رفض تقسيم الحقوق السياسية في مصر بين طوائفها الدينية على أساس ان الأمة المصرية في مجموعها كل لا يقبل التجزئة في الحقوق السياسية. لأنه على الرغم من أن لكل طائفة عقيدتها الدينية فإن المؤتمر يقرّ أن للحكومة المصرية ديناً رسمياً واحداً هو الاسلام.
- ٢ - رفض فكرة التعطيل يوم الأحد.
- ٣ - الأخذ بمبدأ الكفاءة كقاعدة للتعين في وظائف الحكومة. غير أن المؤتمر يرى أن الاقباط تجاوزوا حقوقهم فيما نالوه من تلك الوظائف.
- ٤ - رفض تعديل قانون الانتخاب بما يجعل لكل طائفة دينية دائرة انتخاب خاصة.
- ٥ - رفض فكرة حصول كل طائفة دينية على ما تجبیه منها مجالس المديريات من ضريبة الـ ٥ بالمائة لتنفقه كما تشاء، مع الاقرار بأن الاقباط يتمتعون بالتعليم بجميع أنواعه بأكثر مما يتفق مع نسبتهم داخل المجتمع، وبأكثر مما يدفعونه من ضرائب.
- ٦ - عدم الاعتراف بمطلب الاقباط بصدد الانفاق على مرافقهم الطائفية الخاصة من الخزينة العامة للدولة حيث إن هذا حاصل بالفعل^(٣٩).

وفي الفترة التي عاصرت انعقاد المؤتمرين واعقبتهما دارت معارك اعلامية فيها الكثير من الاستفزاز المتبادل بين صحف اسلامية وصحف قبطية.

وبلغت درجة التوتر في العلاقات بين انصار كل فريق ما دعا بعض الباحثين الى ان يقرر بأن «الفرقة بين المسلمين والنصارى (بلغت) حداً ليس له مثيل في تاريخ الأمة قبل الاحتلال»^(٤٠) وتحدث كاتب قبطي معاصر بقوله: إن تلك الفترة كانت «بمثابة انتحار عام للأمة المصرية. فكثرت القلاقل الداخلية والاضطرابات، وامتدت المشاغبات الى سائر القرى والبلد»^(٤١).

على أن «هذه الفتنة الطائفية» لم تؤدّ الى غلبة أو ترسخ نزعة انفصالية في صفوف القبط ولم تتركس قيام «طائفة قبطية» ترتبط ارتباط ولاء ومصلحة بقوى خارجية. ويرجع هذا في تقديرنا، الى أن آليات التكامل أو «الاندماج» هي التي كانت ترجح في نهاية المطاف. ويمكن ان يشار في هذا الى ما يلي:

كانت المتطلبات الموضوعية للحركة الوطنية المعادية للامبريالية والاستعمار وللحكم الاوتوقراطي تدفع الى الورا - وأحياناً تتجاوز - أية تناقضات طائفية. فواقع الأمر أن التطور الاجتماعي كما بدا في القرن التاسع عشر لم يعرف ظاهرة التطابق بين الوضع الطبقي والوضع

(٣٩) المؤيد، ١٩١١/٥/٤.

(٤٠) البشري، المصدر نفسه، ص ١٢٨.

(٤١) نادرس، الاقباط في القرن العشرين (القاهرة: مطبعة رعمسيس، ١٩١١)، ص ١.

الطائفي لجماعة اجتماعية من المصريين مسلمين أو قبطاً. ومن الصحيح أن البورجوازية المصرية قد طرحت مشروعاً يستهدف إقامة الدولة - دولتها - المستقلة، وتكريس الحكم النيابي، إلا أن هذه الطبقة، في حركتها، جذبت إلى المعركة المعادية للامبريالية وللإستعمار الطبقات والفئات الوطنية والشعبية في مجموعها. هذه الطبقات التي كان يتم حسم توجهاتها الرئيسة ضد السيطرة الأجنبية - وفي النهاية - إما على أساس المصلحة الوطنية الجامعة، أو على أساس المصلحة الاجتماعية لكل منها. وعلى سبيل المثال: فور أن انتهى المشاركون في المؤتمر المصري من مناقشة مطالب «المؤتمر القبطي» تبادلوا الرأي في أبحاث تناولت قضايا مثل إنشاء بنك وطني مصري، وجعل التعليم الابتدائي مجانياً واجبارياً للذكور والإناث، والنهوض بالصناعة الوطنية وحمايتها.. الخ.

على امتداد القرن التاسع عشر اتجهت حركة القبط الثقافية، عموماً وكجماعة اجتماعية، إلى الارتباط بقضية الدولة القومية المستقلة، وهو الأمر الذي تبدى في مجالين: التعليم، والثقافة العربية. ففي التعليم، يشار هنا إلى جهود البطريك كيرلس الرابع الملقب «بأبي الإصلاح» (تولى من ١٨٥٤ إلى ١٨٦١) الذي أدرك أنه لا مفر من إنشاء مدارس قبطية - أهلية (وطنية) إذ أريد إبطال قوة الإغراء التي تشكلها مدارس الإرساليات الأجنبية لأبناء القبط. وقد أنشأ بالفعل عدداً منها لتعليم البنين والبنات. وتطورت هذه المدارس لتصبح مؤسسات تعليمية تلتزم - وأحياناً بطلب من الكنيسة - بمناهج مثيلاتها من المدارس الأميرية، وتطلب أن توضع تحت إشراف الدولة وتشير بعض المراجع القبطية إلى أنه قد تخرج من مدرسة الأقباط الكبرى بكلوت بك، ومن مدرسة حارة السقاين عدد من كبار رجال الدولة المسلمين والقبط - فكان من رؤساء الوزارات عبد الخالق ثروت باشا، وحسين رشدي باشا، وبطرس غالي باشا، ووكيل نظارة المالية عبد الحميد مصطفى باشا، ووكيل الداخلية محمود عبد الرازق باشا وغيرهم من المستشارين وكبار المحامين والموظفين^(٨٢).

وقد أدى انتشار المدارس القبطية الأهلية على اتساع القطر - مع التزامها بما تضعه الدولة من نظم ومقررات دراسية، إلى أن تصبح هذه المدارس مؤسسات لأبناء القبط والمسلمين معاً. حتى إذا جئنا إلى أوائل عام ١٩٥٣ كان عدد التلاميذ المسلمين في المدارس القبطية بمدينة القاهرة يزيد عن عدد زملائهم الأقباط وذلك وفقاً لما أعلنه «وزير المعارف» - وهو إذّاك د. اسماعيل القباني^(٨٣) - وبلغت النظر أنه كان يجري التأكيد على أن إنشاء هذه

(٨٢) عبد الحليم نصير، «فضل أبي الإصلاح على الثقافة والتعليم»، في: كيرلس الرابع (البابا)، مجموعة الخطب والمقالات التي قيلت في الذكرى المئوية الأولى لأبي الإصلاح (القاهرة: [د. ن.].، ١٩٦١)، ص ٧٥ و ٨٠.

(٨٣) إيريس حبيب المصري، قصة الكنيسة القبطية من ٤٣٥ - ٩٤٨ م (القاهرة: [د. ن.].، ١٩٧٩)، ج ٦،

المدارس طرح كقضية ترتبط بتحدد الهوية القومية (الوطنية) والحفاظ عليها. فمؤسسو مدارس جمعية المساعي الخيرية (القبطية) بطنطا (١٨٨١) يؤكدون على أن تهذيب الأولاد في مدارس الأمم الأخرى يحرمهم من أن يكونوا عضداً لأمتهم وعوناً لها، ويجعلهم أداة «نقص عروة وحدتها القومية»^(٨٤).

ولم يكن انتشار القبط بأعداد كبيرة في مختلف إدارات الحكومة منبث الصلة بعناية المتعلمين منهم بدراسة اللغة العربية بل وباهتمام التمييزين منهم بالتعرف على التراث العربي الاسلامي. ويحضرنا هنا اسم القاضي والمؤرخ ميخائيل بك شاروييم صاحب كتاب «الكافي في تاريخ مصر القديم والحديث». فالمؤلف فضلاً عن احتفائه في مقدمة الكتاب بنظرية ابن خلدون في علم التاريخ، يتصدى لدعاة استخدام العامية التي يقول عنها انها «أطفات نور اللغة الصحيحة وحرمت العامة من أن يكونوا في عداد الهيئة الاجتماعية والجمعية القومية»^(٨٥).

وفي أخريات القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين عرف الأدب القبطي العربي بعض كتاب اقترن لقب «الأزهري» باسمائهم منهم ميخائيل عبد السيد الأزهري، وهبي بك تادرس الأزهري، وكان شاعراً وصاحب مؤلفات في النحو^(٨٦). وعرف الأدب الحديث اسم نصر لوزا الأسيوطي الذي يعتبره بعض الباحثين «أعظم شعراء القبطية، وأبرز من نظم القريض من أبناء النصارى في الدبار المصرية»^(٨٧). وفي تقدير هؤلاء الباحثين أن الأدب القبطي يمتاز «بوجه عام بجودة الأساليب ومتانة التراكم، فهو أدب عربي مبین، يستمد صوره وأساليبه من الأدب العربي، ويقوم على الثقافة العربية، ويتأثر أحياناً بالروح الاسلامية»^(٨٨).

على امتداد القرن التاسع عشر كان ادراك «كل من الجماعتين الاسلاميه والقبطية الأخرى يتبلور باطراد حول مفهوم الشعب الواحد. فالشيخ الجيزاوي، شيخ الجامع الأزهر، عندما رفض اتجاه عباس الأول الى ابعاد القبط الى السودان، ذكر للوالي أنهم «أهل البلاد وأصحابها، وأنهم في ذمة الإسلام ولم يطرا على ذمة الاسلام طارئ»^(٨٩). وعلى عهد الخديوي اسماعيل، عندما عرض على مجلس الشورى قانون انشاء «مكاتب لتعليم الأهالي القراءة والكتابة» طالب النواب المسلمون بأن يدخلها كل من يرغب فيها «من اسلام وقبط» لأن «الأقباط

(٨٤) توفيق اسكاروس، نوابغ الأقباط ومشاهيرهم في القرن التاسع عشر (القاهرة: مطابع التوفيق بمصر، ١٩١٣)، ج ٢، ص ٧٢.

(٨٥) ميخائيل بك شاروييم، الكافي في تاريخ مصر القديم والحديث (القاهرة: المطبعة الكبرى الأميرية ببولاق مصر المحمية، ١٨٩٨)، ج ١، ص ط.

(٨٦) نصير، «فضل أبي الاصلاح على الثقافة والتعليم»، ص ٧٥.

(٨٧) سيد محمد كيلاني، الأدب القبطي قديماً وحديثاً (القاهرة: الدار القومية للطباعة، ١٩٦٣)، ص ٢١٨.

(٨٨) المصدر نفسه، ص ٤.

(٨٩) البشري، المسلمون والأقباط في طار الجماعة الوطنية، ص ٤١.

ما خرجوا عن كونهم من أبناء الوطن^(٩٠). وعند مصطفى كامل أن المسلمين والأقباط في مصر أمة واحدة، وأنه لا تناقض بين الربط بين الجامعة الإسلامية والجامعة الجنسية، لأن الدم الذي يجري في عروق أغلب مسلمي مصر هو نفسه الذي يجري في عروق الأقباط^(٩١).

وعلى الجانب القبطي، فإنه على الرغم من أجواء الشقاق التي أحاطت بانعقاد المؤتمرين. فقد جاء في بعض الكلمات التي أقيمت في المؤتمر القبطي «أن الشعب المصري أصله واحد، ويؤلف فيه المسلمون والمسيحيون مجموعاً واحداً بلامتياز بينهم سوى في المعتقد، وأن دخول العرب لم يسبب في تغيير هذا الواقع: فساكنهم متجاورة، وهم يرتبطون بوحدة الجنسية. فإذا حدث تنازع بين الفريقين فسببه الظلم العام والحكومات الفاسدة»^(٩٢).

وباختصار، فإنه مع تغلب آليات التكامل بين المسلمين والقبط، في النهاية، أخذت الحركة الوطنية بعد عام ١٩١١ تجمع قواها لتخوض معركة جديدة من أجل الاستقلال والدستور. وكانت ثورة ١٩١٩ الكبرى.

وتفيض الكتب التي أرخت للحركة الوطنية المصرية بوقائع الثورة وذلك بما يغنيا، هنا، عن الكلام فيها. وسهنا أن نركز على ما يرتبط بموضوع الدراسة، وذلك من زاوية أثر الثورة على مستوى التكامل بين المسلمين والقبط وفي هذا عدد من النقاط:

الأولى: تتعلق بمستوى مشاركة القبط في أحداث ثورة ١٩١٩. فبينما ذهب ممثلو سلطة الاحتلال في تقاريرهم إلى أن الأقباط شاركوا في الثورة حماية لأنفسهم ومدارة للمسلمين^(٩٣)، إذ بالوثائق البريطانية ذاتها تتضمن من الوقائع ما يبطل هذا الزعم. فنقرأ فيها مثلاً أن الحالة في أسبوط ظلت دقيقة حتى يوم ١٨ آذار/مارس ١٩١٩، وقد راحت اللجنة الوطنية المحلية ومعظم أعضائها من الأقباط تصدر بتشجيع من المدير (المحافظ) «مشورات تنادي بالاستقلال وتدعو إلى العنف»^(٩٤). وتحدث الوثائق عن «اشتراك أهالي المنيا والواسطي وملوى»^(٩٥)، ومن المعروف أنها من الجهات التي فيها نسبة عالية من السكان الأقباط. وقد

(٩٠) سليمان نسيم، الأقباط والتعليم في مصر الحديثة (القاهرة: منشورات اسفقية الدراسات العليا اللاهوتية والثقافية القبطية والبحث العلمي، ١٩٨٣)، ص ٧٣ - ٧٤.

(٩١) سميرة بحر، «الأقباط في الحياة السياسية المصرية أثناء فترة الوجود البريطاني»، (أطروحة دكتوراه، جامعة القاهرة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، ١٩٧٧)، ص ٢٦٥.

(٩٢) ميخائيل قانوس، «وثائق عرى المحبة بين المسلمين والأقباط»، في: حبيب، تذكارات المؤتمر القبطي الأول، ص ١١٥ - ١١٧.

(٩٣) مركز الوثائق والبحوث التاريخية لمصر المعاصرة بالأهرام، ٥٠ عاماً على ثورة ١٩١٩ (القاهرة: مؤسسة الأهرام، ١٩٦٩)، ص ٢٥٥.

(٩٤) المصدر نفسه، ص ٢٩١.

(٩٥) المصدر نفسه، ص ٣٧٦.

اضرب موظفو الحكومة لأول مرة في تاريخ مصر. وتذكر الوثائق أن لجنة قيادة الاضراب كانت تضم اثنين من الموظفين القبط هما القاضي ميخائيل سلامة، والطبيب في مصلحة الصحة نجيب اسكندر. ومن المعروف أيضاً أنه كان من بين شباب القبط من انضم الى التنظيم السري الذي كان يقوده عبد الرحمن فهمي بك عضو الوفد المصري. وقد نيط بهذا التنظيم أن يتعامل بالعنف مع قوات الاحتلال ومع الموالين لسياسة المحتل. وقامت مجموعة من الطلاب الأقباط باطلاق النار على رئيس الوزراء مراد وهبة باشا - وهو قبطي - لخروجه عن الاجماع الوطني.

والنقطة الثانية تتعلق بمستوى المشاركة السياسية في قيادة الثورة. ومن المعروف أن أكرثية القبط الساحقة التفت حول الوفد المصري وهو الحزب الذي تزعم الثورة. وتتفق مع ما ذهب اليه بعض الباحثين من أن هذا الحزب قد تمكن من تكوين قياداته وقواعده على مبدأ المواطنة وحده وبغض النظر عن الدين^(٩٦). ووفقاً لهذا المبدأ كان للقيادات الوطنية القبطية وجود طبيعي وواضح في المستويات العليا والوسيلة للحزب. ويشار هنا مثلاً الى أسماء ويصا واصف (كان رئيساً لمجلس النواب) ومرقس حنا (نقيب المحامين لأكثر من دورة) ومكرم عبيد الذي سوف يكون السكرتير العام للوفد عندما تؤول زعامة الحزب الى مصطفى النحاس.

وتتعلق النقطة الثالثة بمستوى مشاركة القبط في تكريس مفهوم الشعب الواحد. فعندما تشكلت اللجنة المكلفة بأعداد دستور ١٩٢٣ رفضت أغلبية القبط أن يتضمن الدستور نصوصاً تحتوي على ضمانات للأقليات الدينية بما يجعل هذه الأقليات موضوعاً لتشريع استثنائي. وتمثل هذا الرفض في صورة حركة جماهيرية واسعة في صفوف القبط. فعقدت الاجتماعات في الكنائس والجمعيات وكتبت الرسائل والمقالات. ونجحت الحركة في تحقيق أهدافها بمساندة وتوجيه من الوفد^(٩٧). ويمكن تقويم هذا النجاح عندما نتذكر السياق الذي اتخذ القبط موقفهم فيه. فعندما جلست الدول المتحالفة ضد ألمانيا لتعيد في مؤتمر السلام عملية تقسيم العالم بعد الحرب العالمية الأولى، طرحت في المؤتمر قضية حماية الأقليات واعتبرته شرطاً مسبقاً من شروط الاعتراف باستقلال الدول التي كانت تحت الحماية أو الانتداب. وعندما رفض الأقباط أن يتضمن الدستور نصاً على تمثيل الأقليات تم إبطال مفعول إحدى الآليات التي طالما لجأت اليها الدول الامبريالية لتهارس التدخل في شؤون الدول التي كانت تسعى الى استكمال مقومات استقلالها السياسي.

(٩٦) البشري، المسلمون والأقباط في اطار الجماعة الوطنية، ص ٢٠١ - ٢٢٤.

(٩٧) المصدر نفسه، ص ٢١١ - ٢١٧.

والنقطة الرابعة هي أنه وفق المقاييس السياسية الليبرالية للبورجوازية المصرية التي تزعمت ثورة ١٩١٩، وفي إطار هدف قومي كان اذ ذاك تقدماً بطبيعته (الاستقلال والحكم النيابي) ومع وجود حزب كانت تلتف حوله اوسع قطاعات الشعب (الوفد)، أمكن إيجاد حلول لمشكلات كانت تصطبغ من قبل بصبغة طائفية. ونشير هنا على وجه خاص الى قضية تمثيل القبط في المجالس النيابية. ففي الانتخابات التي أجريت في أعوام ١٩٢٤، ١٩٢٥، ١٩٢٩، ١٩٣٦، ١٩٤٣ كانت نسبة تمثيل القبط تتراوح بين ٨ بالمائة و ١٠,٥ بالمائة من مجموع أعضاء مجلس النواب^(٩٨)، وهي نسبة تزيد على متوسط نسبتهم المثوية الى العدد الكلي للسكان. ولما كان النواب الأقباط ينتخبون أساساً بصفتهم السياسية، فقد شكل هذا الوضع عاملاً من عوامل التوحد القومي وتجربة جرت في حينها لتجاوز إشكالية كان طرحها فيما سبق، يمكن أن يثير صراعات ذات طابع طائفي.

ثانياً: صعاب على طريق التكامل

يميل الباحث الى تقرير أن ثورة ١٩١٩ قد ارتفعت بقضية التكامل القومي بين المسلمين والقبط الى مستوى لم تبلغه من قبل. ذلك أنه إضافة الى المفاهيم التي طرحتها: «الشعب الواحد» و «الجماعة القومية» و «المواطنة» فإن تجربة هذه الثورة ما زالت تشكل في التراث التاريخي المشترك أحد الأطر المرجعية الرئيسية التي تتم استعادتها كلما وقعت أزمة في العلاقة بين القبط والمسلمين.

وعلى الرغم من ذلك فقد جددت متغيرات بدا بعضها معاكساً لعملية التكامل، وذلك في الفترة التي تقع بين ثورة ١٩١٩ وثورة يوليو ١٩٥٢، كما أن بعضها الآخر طرح اشكاليات هزت بعمق التوجهات السياسية والثقافية المستقرة خاصة عند المثقفين وانباء الفئات الوسطى والصغيرة من القبط. إن أهم هذه المتغيرات - في اعتقادنا - هي:

١ - توظيف الاختلاف في المعتقد الديني كإحدى آليات الحكم والسياسة، فيشار هنا بوجه خاص الى الدور الذي لعبه كل من حزب الأحرار الدستوريين (تشكل عام ١٩٢٢) والسراي على عهد الملك فؤاد الأول.

أما حزب الأحرار الدستوريين فقد مثل جناحاً من البورجوازية المصرية التي ارتدت عن مواقعها الليبرالية السابقة سواء على مستوى الفكر أم على مستوى الموقف السياسي. وقد كرّس معظم نشاطه لإبعاد حزب الأغلبية - عن الحكم - فشارك في تعطيل الدستور عام ١٩٢٤ وأوقف العمل به عام ١٩٢٨، وزور الانتخابات بعد أن تبين أنه لا يمكن أن يحوز

(٩٨) المصدر نفسه، ص ٢١٧ - ٢١٨.

على أغلبية أصوات الناخبين في انتخابات حرة. وهكذا ارتكز حزب «الاحرار الدستوريون» في تحجيم نفوذ الوفد على إثارة روح التعصب بين المسلمين والقبط فرّوج في صحافته لمقولة أن القبط يسيطرون على الوفد ويعملون على صبغ مصر بصبغة قبطية. ثم ذهب الى مدى أبعد فدعا الى اعادة صياغة مؤسسات الدولة وأجهزتها انطلاقاً من وجود أقلية مسيحية وأكثريّة مسلمة، وطالب بالتالي بالتمثيل النسبي في البرلمان والوظائف العامة. والمفارقة في أمر هذا الحزب أنه كان يضم عدداً من ألمع أنصار الفكرة الليبرالية كما طرحت في مصر^(٩٩).

في الوقت ذاته اضطلع القصر بتوظيف الدين لإضعاف مواقع الوفد الذي التفت حوله أوسع القوى الوطنية والشعبية. فعندما تشكلت اللجنة التي وضعت دستور ١٩٢٣، مارس الملك ضغوطه لكي يتضمن الدستور ما يثبت سلطته الشخصية على المؤسسات الدينية الاسلامية وغير الاسلامية كما اهتم بدعم نفوذه في الأزهر اهتماماً لا يعادله الا اهتمامه بالجيش. وفرض اجراء تعديلات في الدستور مكنته من منازعة المسؤولية بالنسبة للوظائف العليا، خاصة فيما يتعلق بالادارة والأمن^(١٠٠). وقدر بعض الباحثين أن مجموع هذه السلطات التي حاز عليها الملك ارتبط بضيق وظائف ضباط الجيش من دون الأقباط. وأنه في خلال الثلاثينات تمت التفرقة في تعيينات الوظائف العليا عامة، ولوحظ تضيق وتدقيق في تولي الأقباط مناصب وكلاء الوزارات ومديري المصالح^(١٠١)، حتى اذا وصلنا الى أوائل عام ١٩٣٧ كان رئيس الديوان الملكي، علي ماهر يتعاون - في عهد الملك فاروق الأول - مع الشيخ مصطفى المراغي شيخ الجامع الأزهر على إثارة الادعاء بأن الوفد كان خاضعاً لسيطرة الأقباط، وأن هذا الحزب يحكم البلاد تحت زعامة مكرم عبيد^(١٠٢). وأورد بعض الباحثين أن الشيخ المراغي ذكر في مقابلة له مع السكرتير الشرقي للسفارة البريطانية أن حكومة الوفد القائمة إذ ذاك تعتمد على أقلية دينية لا بد من إنهاء حكمها وأكد على أن الأقباط يشكلون أقلية عنصرية أيضاً، لأن المسلمين من سلالة عربية في الغالب^(١٠٣). وواصلت بعض الوزارات التي كانت تحكم بإسناد من القصر السير في هذا الاتجاه. ففي شباط/فبراير ١٩٣٤ صدر قرار من وزارة الداخلية، في ظل وزارة عبد الفتاح يحيى باشا وضع شروطاً عشرة لبناء الكنائس. وهي شروط تجعل من بناء الكنيسة أمراً ينذر أن يدخل في حيز الإمكان^(١٠٤). وفي

(٩٩) المصدر نفسه، ص ٢٠٩ - ٢١٦.

(١٠٠) المصدر نفسه، ص ٣٣٣ - ٣٤٣.

(١٠١) المصدر نفسه، ص ٢٤٧ - ٢٥٠.

(١٠٢) مصطفى الفقي، الأقباط في السياسة المصرية: مكرم عبيد ودوره في الحركة الوطنية (القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٥)، ص ١٠٤.

(١٠٣) المصدر نفسه، ص ١٠٥.

(١٠٤) بحر، «الأقباط في الحياة السياسية المصرية أثناء فترة الوجود البريطاني»، ص ٦٩٤.

١٩٤٠ صدر قرار وزاري بمنع المدرسين الأقباط من تدريس اللغة العربية حتى ولو كانوا متخرجين من قسم اللغة العربية بكلية الآداب. ويذكر بعض الباحثين بأن هذا القرار تسبب في تعطيل عدد كبير منهم^(١٠٠). ولم يكن الاقباط يدخلون مدارس الشرطة حتى بأقل من نسبتهم العددية^(١٠١).

وهكذا فإن كل من يعرف العيوب التكوينية (الخلقية) لجهاز الادارة المصري، وأساليب ادائه يستطيع أن يقدر أن الممارسات التي جرت عليها السراي والحكومات الموالية لها قد ترتبت عليها نتيجتان على الأقل:

الأولى: تحول أجهزة الادارة الى ساحة لمنازعات طائفية بعضها سافر وبعضها مكتوم. ففي أوائل القرن طرح في المؤتمر المصري (الاسلامي) عام ١٩١١ أن الموظفين القبط يتحيزون لأبناء دينهم. ومنذ ثلاثينيات القرن كانت هناك شكوى عمالة على الجانب الآخر القبطي - ثم استمرت تتجدد بين الحين والآخر^(١٠٢).

الثانية: إن الأجهزة الإدارية إذ تستشعر توجهات السياسة العليا، تنجس في العادة الى المغالاة فيما يعتقد المشرفون على هذه الأجهزة، أنه يرضي المسؤولين حتى ولو لم يكن بتوجيه صريح من هؤلاء. وعلى سبيل المثال صدر في ١٩٥٠ قرار بنسب مدير مسلم للمتحف القبطي ولم تكن المخالفة في أن المدير المنتدب مسلم، وإنما جاء القرار بمخالفة المرسوم بقانون رقم ١٤ لسنة ١٩٣١ الذي تنص مادته السادسة على أن يعين مدير المتحف بقرار وزاري ويختار من بين ثلاثة أشخاص على الأقل يرشحهم البطريك. وإضافة فقد كان المدير الذي تم ترشيحه مهندساً وليست له خبرة بالآثار القبطية^(١٠٣).

٢ - المتغير الثاني يتصل بحركة الهجرة الداخلية للسكان. وهذا المتغير لا يحدث تأثيره المحسوس الا في اطار نسق اقتصادي اجتماعي محدد. فقد استمرت الزراعة بعد ثورة ١٩١٩ تشكل النشاط الرئيسي في الاقتصاد المصري ولكنها ظلت زراعة متخلفة. وحالت سيطرة الأجانب وشركائهم من المصريين دون إحداث تنوع في الاقتصاد. وتسبب هذا في خلق ظروف الفقر وسوء الصحة وتفشي الأمية. ومع حلول الثلاثينات أصبح يؤس الفلاح غير محتمل. كما أن تقلص فرص العمل أصبح يمثل سمة دائمة من سمات الاقتصاد^(١٠٤). وفي

(١٠٥) المصدر نفسه، ص ٦٩٦.

(١٠٦) المصدر نفسه، ص ٦٩٧.

(١٠٧) ميخائيل زغيب، فرق تُشد: الوحدة الوطنية والأخلاق القومية (القاهرة: [د. ن.]، ١٩٥٠)،

ص ٥٧-٥٨، ٦٩-٧٠ و ٣٠١.

(١٠٨) بحر، المصدر نفسه، ص ٧٠٤.

(١٠٩) روبرت مابرو، الاقتصاد المصري، ١٩٥٢ - ١٩٧٢، ترجمة صليب بطرس (القاهرة: الهيئة المصرية العامة

للكتاب، ١٩٧٩)، ص ٣٤-٣٩.

هذه الظروف المحيطة بالريف أطردت الهجرة الى المدن، وبوجه خاص الى القاهرة والاسكندرية ومدن القناة. ومع زيادة السكان ثلاث مرات بين ١٨٤٦ و ١٩٤٣ - ٤٤^(١١٠).

ثم تعاضمت الهجرة من الريف الى المدينة. ففي عام ١٩١٧ شكل سكان المدن ٢٠,٩ بالمائة من سكان الريف ثم ارتفعت النسبة الى ٢٦,١ بالمائة والى ٣٣ بالمائة في عامي ١٩٢٧، ١٩٤٧^(١١١). وكان من الطبيعي أن تكون المدينة حلبة صراع شديد من أجل الحصول على عمل. ودخل الحلبة ليس فقراء الريف والمدينة فحسب، وإنما كل من أتى له أن يتلقى قدراً من التعليم في المدارس والمعاهد الوطنية حكومية كانت أم أهلية. وكان الصراع على أشده حول وظائف الحكومة لأن الوظيفة الحكومية كانت المدخل الرئيسي للمكانة والسلطة والثروة، لكن ظلت قدرة دواوين الحكومة عاجزة عن استيعاب الأعداد المتزايدة التي تدفقت بسبب اتساع قاعدة التعليم. ثم تصبح فرص العمل أشد ضيقاً اذا علمنا أنه فيما بين ١٩٢٢ و ١٩٥٢ كان للأجانب السيطرة الكاملة - تقريباً - على الشركات المساهمة وبيوت المال، وهي التي كانت تسيطر في الوقت ذاته على النشاط الاقتصادي في مصر^(١١٢). وكان الأجانب يشغلون المناصب الرئيسة في تلك المؤسسات، وكانت نسبتهم فيها أعلى من نسبة الموظفين المصريين الذين كانوا يتقاضون أقل الأجور^(١١٣) وقد سعت حكومة الوفد استمراً لمحاولات بدأت في أعقاب ثورة ١٩١٩ - الى تمصير هذه الشركات، فصدر في ٢٩ تموز/يوليو ١٩٤٧ القانون رقم ١٣٨ الذي نصّ على أن يكون ٤٠ بالمائة على الأقل من أعضاء مجلس الادارة مصريين في الشركات المساهمة، وألا يقل عدد المصريين المستخدمين عن ٧٥ بالمائة من مجموع المستخدمين وألا يقل عدد العمال عن ٩٠ بالمائة من مجموع العمال في المؤسسة المعنية. غير أن المديرين الأجانب لجأوا الى العديد من الحيل للتهرب من تمصير الوظائف في شركاتهم^(١١٤)، ومن ثم لم تتغير الأوضاع في داخلها تغيراً جذرياً. وظل التحاق المصريين بأعمال في هذه الشركات محصوراً - في معظم الحالات - في الدرجات الدنيا من السلم الوظيفي. وربما فُضِّل خريجو المدارس الأجنبية من المصريين على غيرهم من خريجي المدارس الحكومية والأهلية، وربما قُدِّم الأقباط على المسلمين. فيذكر

Daniel Panzac, «La Population de l'Egypte à l'époque contemporaine.» dans: Groupe de (١١٠) recherches et d'études sur le proche orient, *L'Egypte d'aujourd'hui: Permanence et changements, 1805-1976* (Paris: Editions du Centre national de la recherche scientifique (CNRS), 1977), pp. 158-159.

(١١١) المصدر نفسه، ص ١٦١.

(١١٢) نبيل عبد الحميد سيد أحمد، النشاط الاقتصادي للأجانب وأثره في المجتمع المصري من سنة ١٩٢٢ الى سنة ١٩٥٢ (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٢)، ص ٤٣٣ - ٤٣٤.

(١١٣) المصدر نفسه، ص ٤٣٧.

(١١٤) المصدر نفسه، ص ٤٣٧ و ٤٤٠.

بعض الباحثين أنه في عام ١٩٥١ كان رئيس مجلس ادارة شركة فرنسية، هي البنسك العقاري، فرنسياً يعاونه مجلس إدارة من الفرنسيين. ويسيطر على الوظائف الرئيسة عدد من كبار الموظفين الفرنسيين، وهم أكبر عددٍ من الأجانب يليهم البريطانيون فاليونانيون. وبعد صدور قانون الشركات دخل بعض المصريين مجلس إدارته. كما عين عدد قليل من الموظفين المصريين في وظائف أخرى ثانوية غير مهمة^(١١٥). وفيما نعلم أنهم كانوا يميزون بين القبط والمسلمين من الموظفين المصريين. والراجح أن هذا الأمر قد أثار رد فعل معاكساً داخل مصلحة العمل بوزارة الشؤون الاجتماعية وهي - اذ ذاك - الجهة المختصة بالإشراف على تنفيذ قانون الشركات. فكانت تثير تعقيدات ادارية في وجه تعيين القبط المتقدمين للعمل في الشركات الأجنبية، وهو ما دعا بعضهم الى الشكوى من أن مصلحة العمل بموقفها هذا لا تعترف بأن القبط مصريون، لأنها كانت تحتم أن يكون المصريون المشار اليهم في القانون هم المصريين المسلمين^(١١٦).

٣ - المتغير الثالث: هو تعمق الانقسام الثقافي داخل المجتمع وهو ما كان - في آن واحد - من نتائج وأسباب نشوء عملية التحديث في ظل التبعية واستفحال الفروق الطبقية بين ما اصطلح على تسميته بمجتمع «النصف في المائة» وبين أكثرية الشعب. ويشار هنا بوجه خاص الى ما كانت عليه العملية التعليمية في الثلث الأول من القرن العشرين. فقد لاحظ بعض الباحثين أن «الطبقة الغنية الارستقراطية» كانت تتأى عن ارسال ابنائها الى المدارس الحكومية وتفضل عليها المدارس الأجنبية. وأن ذلك أدى الى خلق طبقة تمثل ارستقراطية ثقافية تعلمت بهذه المدارس «وكانت تسير أمور هذا البلد ما زاد في نفوذ هذا النوع من التعليم الى حد كبير»^(١١٧). والملاحظة الثانية: هي أن إقدام سلطة الاحتلال على إلغاء مجانية التعليم ساعد على تكوين طبقتين من المتعلمين متميزتين في الثقافة والميول والاتجاهات لا تكاد إحداهما تؤمن بالأخرى أو تقوم بالتفاهم الجدي معها^(١١٨). وفي عام ١٨٧٦ كانت أكثرية التلاميذ في المدارس الأجنبية من أبناء القبط^(١١٩). وفي مرحلة لاحقة وقيل العدوان الثلاثي عام ١٩٥٦ أصبح المصريون من اقباط ومسلمين، أغلبية في المدارس الأجنبية، وبين احصاء لكلية البنات الأمريكية بالقاهرة أن عدد المصريات ١٠١٧ تلميذة منهن ٨٠٧ مسلمات و ٢٣٤ قبطيات^(١٢٠).

(١١٥) المصدر نفسه، ص ٣٠٨.

(١١٦) زغيب، فرّق تُسد: الوحدة الوطنية والأخلاق القومية، ص ٦٩ - ٧٠.

(١١٧) سلامة، تاريخ التعليم الأجنبي في مصر في القرنين التاسع عشر والعشرين، ص ١٩.

(١١٨) المصدر نفسه، ص ١١٣.

(١١٩) البشري، المسلمون والاقباط في اطار الجماعة الوطنية، ص ٣٦.

(١٢٠) سلامة، المصدر نفسه، ص ١٢٠.

والى جانب هذا الانقسام الرأسي في التعليم، والذي يقوم على أسس طبقية، لاحظ بعض الباحثين أنه كانت هناك أيضاً تلك التفرقة بين المصريين في ثنائيات اجتماعية ومالية ووظيفية وتعليمية بل وعقيدية أيضاً^(١٢١). وشجّع الانكليز على ثنائية التعليم الأولى والإلزامي، والأميري والحر، والعام والفني، والوطني والأجنبي. كما حرصوا على تعدد مصادر تخريج المعلم «لتنظّل هذه الطائفة بالذات» وهي موجّهة الفكر «في حالة صراع مستمر»^(١٢٢) وهنا استفحل الانقسام أيضاً على مستوى الجماعات الأفقية فاختلفت نجاساتها كفتات تنتمي الى الطبقة أو الفئة الاجتماعية أو النقابة المهنية نفسها. وساعد كل هذا على اضعاف الحركات السياسية والاجتماعية، فأحيا بذلك العصبيات وغدّى نوازع الارتباط والاحتفاء بأبناء الطائفة أو المذهب الديني.

٤ - أما المتغير الرابع فذو طبيعة ايدولوجية ويتعلق بالتيارات الفكرية التي اختلفت وتصارعت حول تحديد هوية مصر القومية والثقافية وأهم هذه التيارات:

- ما يسمّى بالنزعة الفرعونية أو تيار القومية الاقليمية.
- تيار الحضارة البحر المتوسطية.
- التيار الأصولي الاسلامي.
- تيار العروبة.

ويتعين عند الحديث عن التيار الأول أن نميز بين اتجاهين اتخذوا من الحضارة المصرية القديمة إطاراً مرجعياً لها. الأول هو ما سبقت الإشارة اليه، وشكّل نزعة الى التمحور حول الذات أو حول «السلالة القبطية»، وقد نشأ ابتداءً وانتهاءً في صفوف قطاع من المثقفين القبط، واشتد عوده في أواخر القرن التاسع عشر والعقد الأول من القرن العشرين، لكنه أخذ يتراجع ويضمحل تحت تأثير نمو الحركة الوطنية المصرية وامتزاج القبط بها. وكانت أهم منطلقاته أن العهد القبطي استمرار للعهد الفرعوني. وأن القومية المصرية قديمة قدم الحضارة المصرية ذاتها. وأن القبط - على خلاف المسلمين المصريين - حافظوا على نقاوة دمائهم. وأنهم ورثوا عن أسلافهم صفات جسدية وعقلية ينفردون بها. وأنه بفضل هذه الصفات صمد التراث المصري الفرعوني - القبطي في وجه الفتح الاسلامي على الرغم من تحول أكثرية المصريين الى الإسلام. فالحضارة الفرعونية ثقفت كل أمة ظهرت في الوجود كائنة من كانت عربية أو أجنبية. ثم يطرح هذا الاتجاه، كما سبق أن أشرنا، مفهومات الأمة القبطية

(١٢١) سليمان نسيم، صياغة التعليم المصري الحديث: دور القوى السياسية والاجتماعية والفكرية، ١٩٢٣ - ١٩٥٢ (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٤)، ص ٢٣.

(١٢٢) المصدر نفسه، ص ٢٣.

واللغة القبطية باعتبارها اللغة القومية^(١٣٣). أما الاتجاه الثاني الذي يربط القومية المصرية بالحضارة الفرعونية فهو يتقاطع مع الاتجاه الأول عند نقطة الإقلال الى أقصى حد من تأثير الحضارة العربية في مصر، لكنه يتحدث عن الشعب المصري - ككل، وأن له كيانه الخاص وقوميته الخاصة المصرية أو الفرعونية^(١٣٤). وقد برز هذا الاتجاه الآخر في أوائل العشرينات بعد اكتشاف مقبرة توت عنخ آمون. وعبرت عنه مجلة السياسة الأسبوعية في كتابات محمد حسنين هيكل وحسن صبحي (وهو من رجال الآثار القديمة) ومحمد عبدالله عنان وغيرهم^(١٣٥). وطالب أنصار هذا الاتجاه بخلق أدب قومي مصري خاص يجل محل الأدب العربي العام. وساند لطفي السيد هذه الدعوة فطالب بتمصير اللغة العربية والكتابة بالعامية. وفي ١٩٤٤ اقترح عبد العزيز فهمي على مجمع فؤاد الأول للغة العربية كتابة الحروف العربية بالحروف اللاتينية^(١٣٦).

ويذكر بعض الباحثين أن هذه الحركة الفكرية امتدت من العشرينات الى الأربعينات. وينقلون عن سلامة موسى قوله أن كتابات لطفي السيد عن أن الوطنية المصرية تنتهي عند حدود مصر جعلت القبط يؤيدون القومية المصرية ولونوها بالفرعونية واعتبروا أنفسهم المصريين الأصليين^(١٣٧).

أما عن الدعوة الى حضارة البحر المتوسط فقد برز فيها سلامة موسى وطه حسين وحسين مؤنس. وعند سلامة موسى أن المصريين من السلالة الأوروبية وتربطهم رابطة دم واحدة، ومن ثم فليست بين المصريين وبين أوروبا خصومة. وأنه يتعين عليهم أن يتجنبوا الثقافة الشرقية لما تحمل من آثار العبودية والذل والتواكل. فثقافة مصر تتصل بثقافة الأوروبيين من عهد مدرسة الاسكندرية وجمع أثينا. ويجب أن نعوّد الشباب على الكتابة بالأسلوب المصري الحديث، ونعرفهم بأننا أرقى من العرب^(١٣٨).

أما التيار الاسلامي الأصولي فقد تجسّد بالأساس في أواخر العشرينات في جمعية الشبان المسلمين وجماعة الإخوان المسلمين، وكان قد سبق ظهورهما عدد كبير من الجمعيات الدينية التي تنفق على كثير من الأمور في مقدمتها الدعوة الى تطبيق الشريعة الاسلامية^(١٣٩).

(١٣٣) بحر، «الاقباط في الحياة السياسية المصرية أثناء فترة الوجود البريطاني»، ص ٣١٩ - ٣٢٢.

(١٣٤) نبيه بيومي عبدالله، تطور فكرة القومية العربية في مصر (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب،

١٩٧٥)، ص ٥٦ - ٥٨.

(١٣٥) المصدر نفسه، ص ٥٧ - ٥٩.

(١٣٦) المصدر نفسه، ص ٦٠ - ٦٢.

(١٣٧) المصدر نفسه، ص ٥٤.

(١٣٨) المصدر نفسه، ص ٤٥.

(١٣٩) زكريا سليمان بيومي، الأخوان المسلمون والجماعات الاسلامية في الحياة السياسية المصرية، ١٩٢٨ - =

وقد تزامن ظهورهما - من ناحية - مع استثناء نشاط الرسائل الدينية والأجنبية، خاصة الانجيلية (البروتستانتية منها) في مصر وفلسطين والعراق ولبنان، ومن ناحية أخرى مع تغلغل الصهيونية في فلسطين، ومع تزايد أساليب العنف ضد الحركة الوطنية في مراكش وليبيا. وبينما اتجهت جهود المرسلين في القرن التاسع عشر - في مصر - الى تبشير القبط كمدخل الى تبشير مجتمع المسلمين، فقد تمثلت الاستراتيجية الجديدة للمبشرين في الاتجاه مباشرة إلى تنصير المسلمين افراداً وجماعات ووقعت في ذلك أحداث استفزت الشعور الديني الاسلامي^(١٣٠).

ونادت جماعة الأخوان المسلمين بإعادة صياغة المجتمع صياغة إسلامية كاملة. فطالبت بتطبيق الشريعة الاسلامية. وحددت أن مَصْدَرِهَا القرآن والسنة. ورفعت الجماعة شعار الخلافة الاسلامية على رأس شعاراتها. وناقش قادتها مفاهيم «الوطنية» و «القومية» و «الوحدة العربية» فتقبلوها ولكن في حدود أن الاسلام - في النهاية دين وجنسية، وعبادة وقيادة ومصحف وسيف، وأن «المسلمين أمة واحدة ولم يزعيم واحد هو محمد صلوات الله عليه وسلامه»^(١٣١). وعرض الشيخ حسن البنا لموقف الجماعة من الأقليات الدينية فقرر أن الاسلام - بنصوص القرآن - يحمي الأقليات ويدعو إلى إنصاف الذميين وحسن معاملتهم، «فلهم ما لنا وعليها ما علينا»^(١٣٢). غير أن حركة الإخوان المسلمين أثارت الحذر والقلق في صفوف الأقباط، ويرجع هذا الى عدد من الأسباب أهمها:

- ظهور جماعة «شباب محمد» الأكثر تشدداً من التنظيم الأم. فيذهب بعض الباحثين الى أنه على الرغم من أن جماعة الاخوان سارت في أسلوب معتدل في علاقتها بالقبط، الا أن جماعة شباب محمد سلكت أسلوباً متطرفاً في هذه العلاقة^(١٣٣) وذلك حتى دعت أنصارها الى رفض التعامل رفضاً قاطعاً مع غير المسلمين.

- تمسك جمهرة المثقفين القبط بميراث ثورة ١٩١٩ الوطنية وبما طرحته الثورة من مفاهيم الوطنية والقومية وبالنظام السياسي الذي يستند الى دستور وضعي يقرر المساواة في الحقوق والواجبات بين المصريين على اختلاف عقائدهم الدينية.

= ١٩٤٨ (القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٧٩)، ص ٦٧.

(١٣٠) لمزيد من التفصيل حول أنشطة المبشرين، أنظر: وليم سليمان، الكنيسة المصرية تواجه الاستعمار والصهيونية (القاهرة: دار الكاتب العربي، [د. ت.])، ص ٥٢ - ٥٨، والبشري، المسلمون والأقباط في اطار الجماعة الوطنية، ص ٤٧١ - ٤٨٨.

(١٣١) البشري، المصدر نفسه، ص ٤٩٨ - ٥٠٤.

(١٣٢) المصدر نفسه، ص ٥١٣ - ٥١٤.

(١٣٣) بيومي، الاخوان المسلمون والجماعات الاسلامية في الحياة السياسية المصرية، ١٩٢٨ - ١٩٤٨،

ص ٣١٤.

- مظاهر العنف المتعددة التي عرفتها الحركة الوطنية في الأربعينات والتي وُجِعت من تنظيم الإخوان من ناحية ضا. المسيحيين، ومن ناحية أخرى ضد الطلاب الوفديين والشيوعيين، ومن ناحية ثالثة الاعتداءات التي نسبت إلى أنصار الجماعة والتي وقعت على كنائس ومدارس للأقباط^(١٣١).

- وأخيراً، وعلى المستوى الفكري هناك ما ذكره بعض الباحثين من أنه على الرغم من كل ما بذله المرشد العام للجماعة في إشاعة الاطمئنان والسكينة في صفوف غير المسلمين الا أنه لم يظهر أن جهداً نظرياً قد بُذِل من جانب الجماعة لحسم مسألة العلاقة مع غير المسلمين من الوجهة الإسلامية. ومن ثم بقيت العبارات التي تتحدث عن الدين كأساس للجنسية السياسية مصدراً للقلق والحذر^(١٣٢).

وفي تقديرنا أنه تحسُن الإشارة الى حركة حزب مصر الفتاة وذلك عند الحديث عن التيار الإسلامي. فقد قام الحزب بزعامة أحمد حسين عام ١٩٣٣. وتضمّن برنامجه شعارات وطنية وقومية عربية وإسلامية. ولم يكن الحزب منغلّقاً من دون الأقباط، غير أنه لم ينضم اليه منهم سوى عدد قليل ودخلوا في بعض قياداته العليا والوسيلة. والراجع عندنا أن هذا يرجع - فيما يرجع - الى أكثر من سبب: منها أن الحزب ولد مناهضاً للوفد فتعاون مع أحزاب الأقلية والقصر. ومنها تلك التحولات المفاجئة التي عكست تغيرات في اسم الحزب أو في برنامجه. ففي عام ١٩٤٠ تسمى باسم «الحزب الوطني الاسلامي»، وفي ١٩٤٨ كان اسمه «الحزب الاشتراكي»^(١٣٣)، هذا فضلاً عن أن الإخوان المسلمين كانوا المنافس الحقيقي للحزب على أرضية الإسلام السياسي، كما أن التنظيمات الماركسية التي بدأت تشكل منذ أواخر الثلاثينات وأوائل الأربعينات كانت محلاً لقطاعات من الشباب الذين جذبهم الفكر الاشتراكي.

وفيما يتعلق بتيار الفكر العربي، ففي السنوات التي أعقبت ثورة ١٩١٩ بدأ الاهتمام بالقضايا العربية، ثم زاد ايقاعه منذ منتصف الثلاثينات. وتنوعت وسائط التفاعل بين مصر والأقطار العربية. وكان من أهم هذه الوسائط المثقفون السوريون الذين جاءوا الى مصر وأنشأوا فيها الصحف والمجلات والجمعيات والنوادي. وتوالى الزيارات بين بعض النقابات المهنية ومثيلاتها في البلاد العربية، وبين أساتذة الجامعة والمعاهد المصرية وبين نظرائهم في البلاد العربية. والتحق الطلاب العرب بمؤسسات التعليم المصرية. وتعددت

(١٣٤) زغيب، فرّق تُسد: الوحدة الوطنية والأخلاق القومية، ص ١٢٣ - ١٢٤.

(١٣٥) البشري، المسلمون والأقباط في إطار الجماعة الوطنية، ص ٥١٤.

(١٣٦) لمزيد من التفصيل، انظر: رزق، الأحزاب السياسية في مصر، ١٩٠٧ - ١٩٨٤، ص ١٩٠ - ١٩٣،

والبشري، المصدر نفسه، ص ٥٢٣ - ٥٢٩.

وتصاعدت واتسعت صور التضامن مع شعب فلسطين في كفاحه ضد الاستعمار الاستيطاني الصهيوني وتهديد المقدسات الاسلامية. وفي عام ١٩٣٦ رفض مصطفى النحاس في مفاوضاته مع الانكليز مشروع تقسيم فلسطين^(١٣٧). وفي عصبة الأمم ساند الوزير القبطي واصف باشا غالي الوفد الفلسطيني وذكر أن علاقات تاريخية تربط مصر بفلسطين وأن هذه العلاقات تقوم على أسس الجوار ووحدة اللغة والدين والحضارة^(١٣٨). وفي عام ١٩٤٢ تكونت جمعية الاتحاد العربي ودخلها من الشخصيات القبطية توفيق دوس باشا^(١٣٩).

وفي ١٩٤٨ دخل الجيش المصري فلسطين وكان في صفوفه من الضباط القبط اليوزباشي (الرائد) فؤاد نصر هندي الذي «كان مثال البطولة والاستشهاد عند الهجوم على مستعمرة «بيرون اسحق» بالقرب من غزة»^(١٤٠).

وقد برز في داخل الوفد أكثر من شخصية لعبت دوراً مؤثراً في الدفاع عن عروبة مصر وفي تعزيز الروابط مع الأقطار العربية. فيشار هنا مثلاً الى أسماء عبدالرحمن عزام (أول أمين للجامعة العربية) ومحمود بسيوني (رئيس مجلس الشيوخ) وغيرهما. ولكن يلفت النظر بكيفية خاصة الاسهام المتميز للشخصية الثانية في الوفد مكرم عبيد. وكان اذ ذاك السكرتير العام للحزب. ففي عام ١٩٣١ زار سوريا ولبنان وفلسطين وألقى هناك عدة خطب. وعنده أن المصريين جاءوا من آسيا، فهم أدنى الى العرب منذ القدم من حيث اللون واللغة والخصائص السامية والقومية^(١٤١)، وتاريخ العروبة سلسلة متصلة الحلقات، ورابطة اللغة والثقافة العربية في هذه الأقطار أوثق فيها من أي قطر من أقطار الأرض^(١٤٢). وعندما يقال المصريون «عرب» فالمقصود تلك الوشائج الحضارية التي لم تفصمها الحدود الجغرافية والتي تدخل فيها تقاليد التسامح الديني^(١٤٣). وعند مكرم عبيد أيضاً أن الوحدة العربية حقيقة قائمة ولكنها في حاجة الى تنظيم، الى ايجاد «جبهة» تناقض الاستعمار وتنمي الموارد

(١٣٧) لمزيد من التفصيل عن نشأة وتطور الفكرة القومية في مصر، انظر: عبد الله، تطور فكرة القومية العربية في مصر، ص ٦٨ - ٨٢، وعبد العظيم محمد ابراهيم رمضان، تطور الحركة الوطنية في مصر من سنة ١٩٣٧ الى سنة ١٩٤٨، ج ٢ (بيروت: الوطن العربي، ١٩٧٣)، ج ٢، ص ٣٣٧ - ٣٥٦.

(١٣٨) عبد الله، المصدر نفسه، ص ٧٤ - ٧٨.

(١٣٩) رمضان، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٣٥٤.

(١٤٠) غالي شكري [وآخرون]، المسألة الطائفية في مصر، تقديم خالد محي الدين (بيروت: دار الطليعة،

١٩٨٠)، ص ١٠.

(١٤١) احمد عبد المعطي حجازي، رؤية حضارية طبقية لعروبة مصر: دراسة وثائق (بيروت: دار الآداب،

١٩٧٩)، ص ٢٨٥.

(١٤٢) المصدر نفسه، ص ٢٨٦.

(١٤٣) المصدر نفسه، ص ٢٨٦.

الاقتصادية، وتزيد في تبادل المنافع^(١١١). وانتقله مكرم عبيد «فكرة الفرعونية» التي تعكسها اتجاهات أدبية معينة كانت تمثل حركة لفصل مصر عن الدول العربية الأخرى^(١١٢)، واستخدم تعبير «الجامعة العربية» قبل انشاء المنظمة الإقليمية التي عرفت بهذا الاسم بأكثر من خمسة أعوام^(١١٣).

ويعلق بعض الباحثين على طرح مكرم عبيد بقوله: إن هذا كان موقفاً غير تقليدي، لا بالنسبة لسياسي قبطي فحسب، ولكن بالنسبة لأي سياسي مصري عموماً في ذلك الوقت^(١١٤). وفي اعتقادنا أن هذا التقويم صحيح فباستثناء برنامج حزب مصر الفتاة، لم تطرح قضية الوحدة العربية أو تبرز كشعار للتنفيذ في برامج الأحزاب القائمة اذ ذاك، بما في ذلك - فيما نعلم - التنظيمات الماركسية المصرية السرية التي توالى ظهورها على الساحة منذ أوائل الأربعينات.

فإذا تأملنا بعد ذلك المتغيرات الأربعة التي تحدثنا عنها، فسوف نجد أنها كانت تعبر عن الأزمة المتفاقمة لنظام حكم عجز عن حل القضية الوطنية، وعن إقامة مجتمع الحقوق والحريات المدنية، وعن اجراء الحد الأدنى من الاصلاحات الاقتصادية الاجتماعية. وفي هذا السياق، فإن قطاعات مهمة من الأجيال التي ولدت في عشرينات القرن - وكانت مدعوة بالتالي الى دخول المعارك السياسية في الأربعينات لم تجد - حتى بحكم تعليمها - جاذبية في الليبرالية كعقيدة فلسفية وسياسية. ومن هنا تحركت هذه الأجيال بعيداً عن حزب الوفد، ومن باب أولى عن أحزاب الأقلية والسراي. وباستثناء الأعداد المحدودة التي انضمت الى التنظيمات الماركسية، فلم يكن أمامها سوى خيار واحد، وكان خياراً طائفاً في جوهره. من هنا انحازت اقسام هذه الأجيال الى جماعة الاخوان المسلمين وغيرها من الجمعيات الدينية. أما نظراؤهم من القبط فقد اتجهوا ايضاً اتجاهاً طائفاً. وضاعف من حركتهم في هذا الاتجاه عاملان أساسيان: الانحسار التدريجي للدور التاريخي لقيادة الوفد، وظهور «الاخوان المسلمين» كتنظيم يستبعد موضوعياً غير المسلمين من الحياة السياسية. وقد زاد من أزمة هذه الأجيال الشابة من القبط أنه عندما تحركوا في هذا الاتجاه كان ينتظرهم «واقع قبطي» له شواغله الخاصة ومشكلاته المتراكمة التي تنتظر الحل.

الكنيسة القبطية والصراع الداخلي بين النزعة الأبوية «المحافظة» والنزعة «الدستورية»

من المعروف أن الكنيسة القبطية كنيسة عفاضة إن لم تكن في الواقع أشد الكنائس

(١٤٤) المصدر نفسه، ص ٢٨٧.

(١٤٥) الفقي، الأقطاب في السياسة المصرية: مكرم عبيد ودوره في الحركة الوطنية، ص ٨٣.

(١٤٦) المصدر نفسه، ص ٨٤.

(١٤٧) المصدر نفسه، ص ٨٣.

تمسكاً بتقاليدها القديمة. ولعل هذا يرجع الى عدد من العوامل التاريخية والمذهبية التي لا يتسع المجال للاستطرد فيها وإنما نكتفي هنا بالإشارة الى أن نظام الكنيسة كمؤسسة يعكس بشدة هذا الطابع المحافظ. فالتدرج الكهنوتي الذي يبدأ من أسفل ينتهي الى أعلى سلطة في الكنيسة وهي سلطة البطريك، وهي في النهاية - ومن الناحية الواقعية - سلطة ذات طبيعة مطلقة. وقد استقر في تقاليد الكنيسة القبطية - ومنذ وقت مبكر - أنه ما إن يتم الاتفاق على تحديد شخصية المرشح لمنصب البطريك بين أساقفة الكنيسة ووجهاء الأقباط (الأراخنة)^(١٤٨)، ثم ما إن ينتهي حفل تنصيب المرشح أمام الجمهور في الكنيسة حتى يتناهى الى أيدي البطريك الجديد نوع من السلطة الكلية على الكنيسة - وعلى هيئة الأكليروس وعلى الرعية (في كل ما يتعلق بالشؤون الروحية) وعلى جميع المؤسسات الملحقة بالكنيسة من أوقاف وأديرة ومدارس وغيرها. هنا تقوم سلطة البطريك على ركيزتين: أحدهما روحية، وتستند الى أن جلوس البطريك على كرسي مار مرقس الرسول قد تم بمشيئة إلهية فأصبح ما يربطه البطريك على الأرض مربوطاً في السماء، وما يحمله على الأرض محلولاً في السماء. فلا سبيل إلى عزله أو تولية غيره طالما ظل على قيد الحياة. أما الركيزة الثانية فزمنية، وتشتمل على مكون سياسي واقعي له جذور تاريخية، وذلك عندما كان منصب البطريك في العصور الوسطى الأولى والمتأخرة يمثل حلقة الاتصال بين الدولة وبين جمهور القبط، ثم بين الدولة وبين البطريك المصري باعتباره الرئيس الروحي للكنائس الارثوذكسية غير المصرية التي تتبع الكنيسة المصرية.

ومع نمو الحركة الديمقراطية المطالبة بدستور وبمجلس نيابي، اتجهت البورجوازية القبطية الى «دمقرطة» نظام ادارة الكنيسة وذلك فيما يتعلق بالشؤون غير الروحية (إدارة الأوقاف، والمدارس، ورعاية فقراء الطائفة.. الخ). وفي عام ١٨٧٤ أصدر الأمر العالي - لائحة «مجلس الأقباط الارثوذكس العمومي» (المجلس الملي). ونص الأمر على أنه يتكون من اثني عشر نائباً يتم انتخابهم في جمعية عمومية من ١٥٠ عضواً ويرأس اجتماعها البطريك^(١٤٩). ونص الأمر أيضاً على أن يختص المجلس بالنظر في الدعاوى المتعلقة بالأحوال الشخصية التي تثور بين أبناء الملة^(١٥٠) الى جانب اختصاصه بالنهوض بالأوقاف الخيرية.. الخ.

وفي عام ١٨٧٥ جلس على كرسي البطريكية كيرلس الخامس واستمر في منصبه ما

(١٤٨) الأراخنة هم الرؤساء أو كبار القوم ومفردها أرخن، والكلمة قبطية من أصل يوناني.

(١٤٩) الايضاحات الجلية في تاريخ حوادث المسألة القبطية، جمعها والف بطرس وإبراهيم (المطبعة الانكليزية

بمصر، ١٨٩٣ م - ١٦٠٩ للشهداء)، ص ١٧.

(١٥٠) المصدر نفسه، ص ١٧ - ٢٠.

يقرب من ثلاثة وخمسين عاماً. على أن البطريك الجديد كان محافظاً، وكان يستريب في دعوات «هؤلاء المصريين الذين تلقوا العلم في فرنسا وانكلترا، وراقهم انتخاب الشعب حكومته عن طريق الهيئات النيابية»^(١٠١) وذلك كما أوضح البطريك. وقد رد «العلمانيون»^(١٠٢) الذين كان يتزعمهم بطرس باشا غالي باستصدار أمر من الخديوي يقضي بإبعاد البطريك الى دير في الصحراء الغربية. لكن اكثرية القبط ساندت البطريك كما ساندته رأي اسلامي واسع في مصر وصحف عثمانية في اسطنبول^(١٠٣)، وعاد البطريك الى مباشرة مهام منصبه. ومنذ ذلك الوقت اضطربت العلاقة، في معظم الأحيان، بين المجلس الملي من ناحية وبين البطريك ومعه المجمع المقدس من ناحية أخرى. ولكن الشكوى المتزايدة في صفوف أتباع الكنيسة القبطية لم يكن مصدرها الوحيد رفض البطريك أن تكون هناك هيئة منتخبة تنازعه أو تشاركه في ادارة الأوقاف الواسعة والمؤسسات الخيرية والتعليمية العديدة، وما تدره الأرض الزراعية والعقارات الأخرى المملوكة التي قدرت قيمتها عام ١٩١٠ بمبلغ ١,٦٢٣,٣٠٢ جنيه^(١٠٤)، وإنما انصبت معارضة قطاع مهم من الأجيال القبطية الشابة على نظام الانتخاب بذاته باعتباره نظاماً غير ديمقراطي وغير شعبي. بل إنه حتى اللائحة الجديدة لانتخابات المجلس الملي التي صدرت في ٢٣ نيسان/ابريل عام ١٩٣٨، ضيقت هيئة الناخبين الى حد بعيد فاشتدّت مثلاً أن يكون الناخب حاصلاً على شهادة «البكالوريا» على الأقل - أو على ما يعادلها أو موظفاً في أحد المصارف المالية أو المحال التجارية بشرط ألا يقل مرتبه عن ستين جنيهاً سنوياً، وغير ذلك من الشروط التي تستبعد فئات الفقراء من الفلاحين والحرفيين والعمال وكل من لا يحسن القراءة والكتابة^(١٠٥). وعلى سبيل المثال أيضاً اشترطت اللائحة فيمن ينتخب عضواً في المجلس الملي أن يكون حاصلاً على شهادة دراسة عالية أو موظفاً حكومياً لا يقل مرتبه عن ٤٨٠ جنيهاً في العام، أو موظفاً بأحد المصارف أو الشركات لا يقل مرتبه عن ستائة جنيه سنوياً. الخ^(١٠٦).

في الوقت نفسه فإن «العلمانيين» من وجهاء القبط الذين كانوا قد تلقوا تعليماً حديثاً في مصر أو في بلاد أوروبية بدأوا منذ أواخر القرن التاسع عشر يحملون بشدة على الإكليروس

(١٥١) المصري، قصة الكنيسة القبطية من ٤٣٥ - ٩٤٨ م، ج ٥، ص ٢٥ و ٢٧.

(١٥٢) يشير مصطلح «علماني» في أدبيات الكنيسة القبطية الى كل من ليس عضواً - من أتباع الكنيسة - في

السلك الكهنوتي.

(١٥٣) الايضاحات الجلية في تاريخ حوادث المسألة القبطية.

(١٥٤) سوريال، المجتمع القبطي في مصر في القرن ١٩، ص ٢٧٥ - ٢٧٦.

(١٥٥) انظر الشروط التي يتعين أن تتوفر في الناخبين والمرشحين الى المجلس الملي في: انطون صغبر، مجموعة

القوانين واللوائح (القاهرة: [د. ن. د. ت.]، ص ٩١٤ - ٩١٦ و ١٤٥٢.

(١٥٦) المصدر نفسه، ص ١٤٥٣.

ذاته، فاصدرت «جمعية التوفيق» بالقاهرة عدداً من منشوراتها وكتيبات، تضمنت عناوينها في حد ذاتها إدانة قاسية لرجال الدين^(١٥٧) لأن هؤلاء - في نظر الناقدين - قد أصبحوا بالإهمال وسوء النظام في حالة تخالف كل المخالفة ما ورد بشأنهم في الكتب المقدسة من الناحيتين الأخلاقية والعلمية. . ورهبان الأديرة ليس هناك من يعلمهم أصول دينهم بل ولا قوانين الرهبنة^(١٥٨). وأهمل الرعاة الأيتام والفقراء فحالتهم «توجب العار والشنار على الملة القبطية» فهؤلاء وإن لم يموتوا من الضنك فإنما يعيشون بالانتفاء الى الطوائف الأخرى أو الانتظام في الرهبانيات الأجنبية أو اتخاذ المهن المعيبة^(١٥٩).

والحاصل أنه على الرغم من التعديلات التي أدخلت بين الحين والحين على لائحة انتخابات المجلس المحلي فإن قضية المشاركة الواسعة للجماهير القبطية في إدارة شؤون الكنيسة لم يقيض لها أن تحمل حلاً جذرياً، وفي الوقت ذاته، فإنه في داخل الاتجاه الذي رفض أن يستخدم آليات الديمقراطية الغربية في الانتخاب تم طرح القضية من منظور آخر - أصولي - يستند الى الكتاب المقدس والى تقاليد الكنيسة القبطية في العصور الأولى للمسيحية. فكان شعار أصحاب هذا الاتجاه: حق جمهرة المؤمنين في انتخاب رعاتهم على درجاتهم الكهنوتية كافة انتخاباً مباشراً. ولكن يبدو أن هذا الاتجاه لم تكن له أغلبية. وبالتالي لم يتقرر بعد غياب البابا كيرلس الرابع (ت. ١٨٦٢ م) ولم ينفذ على أي وجه من الوجوه وإلى الآن^(١٦٠) أي على امتداد فترة قرن وربع قرن من الزمان. ومن هنا، يمكن أن يقال بوجه عام أن الجهود التي بذلت لحل مجموع هذه المشكلات ظلت في معظم الوقت متعثرة وبطيئة ومتراوحة. وهي تعكس في اعتقادنا وفي التحليل الآخر - وإن تم ذلك في أكثر الأحيان بكيفية مواربة - الحركة السياسية والاجتماعية العامة في المجتمع، ومن داخلها - بالذات - حركة الفئات الوسطى والوسطى الصغيرة المعارضة لحكم البورجوازية المصرية الكبيرة، ثم هي بالتالي تعكس حركة تلك الفئات الوسيطة القبطية في صراعها مع الإكليروس، وضد نفوذ كبار ملاك الأرض على المؤسسة الكنسية لكي يكون لخريجي الجامعات والمهنيين دور أكبر في تسيير هذه المؤسسة.

ودون الدخول في تفاصيل لا تتحملها الدراسة يمكن القول بأن حركة الاحتجاج على ما آلت اليه الأوضاع الكنسية اتخذت في مجتمع الأقباط - عموماً - صيغتين:

- الأولى، كانت اصلاحية في جوهرها ومن «داخل» الكنيسة.

(١٥٧) جمعية التوفيق المركزية، نواح الكنيسة القبطية الارثوذكسية على تبديد بنيتها من سوء رعاية الطغمة الكليريكية (القاهرة: مطبعة المقتطف، ١٨٩٣).

(١٥٨) جمعية التوفيق المركزية، بعدم المشورة يسقط الشعب، وبكثرة الشبرين الخلاص، أو ضرورة تشكيل مجلس للملة القبطية (طبع بالمطبعة العمومية بمصر «يوسف آصاف»، [د. ت.]، ص ١٢ - ١٣. (١٥٩) المصدر نفسه، ص ١٥.

(١٦٠) المصري، قصة الكنيسة القبطية من ٤٣٥ - ٩٤٨ م، ج ٥، ص ٢٥ - ٢٦.

- والثانية، كانت سياسة بالأساس ومن «خارج» الكنيسة.

أما الاتجاه الأول فقد برز فيه منذ عام ١٨٩٨ حبيب جرجس (١٨٧٦ - ١٩٥١) الذي أصبح مديراً للمدرسة الكليريكية عام ١٩١٨. وقد قرن دعوته الى ترقية المستوى العلمي والثقافي لرجال الكليروس بجمع الأطفال وتدريبهم مبادئ الدين المسيحي. ثم طوّر عمله فأنشأ في عام ١٩٠٠ ما عرف باسم «جامعة المحبة» وأصبح من مهامها في ١٩٠٥ تعليم طلبة المدارس الأميرية الدين المسيحي. ودعا الشباب المتعلم الى التطوع لإلقاء الدروس الدينية على الأطفال. واكتملت حركة مدارس الأحد في صورة مؤسسة داخل نطاق الكنيسة القبطية في عام ١٩١٨^(١٦١).

وكان من الواضح أن من بين الدوافع التي أدت الى تشكيل مدارس الأحد مواجهة مسعى الكنيسة الانجيلية الى استقطاب الشباب الارثوذكسي الى مدارسها التي كانت قد سبقت الى تنظيمها.

ثم اتسع نشاط مدارس الأحد في الاربعينات ليشمل أنشطة اجتماعية ذات صبغة خيرية بحثه.

ولكن في مرحلة الخمسينات تم تطوير برامج هذه المدارس وتعددت مستوياتها التعليمية لتلائم الأطفال وتلاميذ المراحل الابتدائية والثانوية كما تضمنت توجيه المدرسين المتطوعين الى العمل في القرى وفي الأوساط العمالية. وتضمنت برامج الدراسة مواد مثل: التاريخ وعلاقة الكنيسة بالدولة والمجتمع، والخلافات المذهبية مع الكاثوليكية والبروتستانتية وغيرها، كما تضمنت أساليب الخدمة الاجتماعية استخدام الإحصاء لحصر عدد الأقباط في القرية. وفيما يتعلق بالعمال، تضمن البرنامج شرح العلاقات الاجتماعية على ضوء المبادئ المسيحية ولتحسين العمال ضد أخطار البيئة وسموم التعاليم والأفكار الخاطئة^(١٦٢).

هنا نلاحظ ملاحظة سريعة وهي أن تطوير مدارس الأحد وتوسيع أنشطتها الاجتماعية لا بد وأن يفضي - وبحكم منطقته الداخلي على الأقل - الى الاقتراب المحتوم من تخوم الحياة السياسية، والعمل السياسي.

ثم اتجهت حركة الاصلاح الكنسي الى تحقيق نهضة قوية للرهينة وهي النهضة التي يقدر أنها انطلقت عام ١٩٤٨ تحت تأثير نواة محدودة من الرهبان سوف يكون منهم فيما بعد

(١٦١) سمير مرقس، «تاريخ خدمة مدارس الأحد وأثرها التعليمي»، مجلة مدارس الأحد، السنة ٣٨، العددان ١٠ - ١١ (تشرين الثاني/نوفمبر - كانون الأول/ديسمبر ١٩٨٤)، ص ٧٦ - ٧٧.

(١٦٢) اللجنة العليا المركزية لمدارس الأحد القبطية وجامعة الشباب بالكراتية المرقسية، المنهج العام للتدريس في مدارس الأحد (القاهرة: [د. ن. د. ١٩٥٣]، ص ٤، ٩، ١٣، ٢٥، و ٣٣ - ٣٤.

الأنبا شنودة الثالث البطريرك الحالي والأب متى المسكين والأنبا صموئيل اسقف الخدمات (ت ١٩٨١) وغيرهم وتوالى تدفق الرهبان وانتشروا في العديد من الأديرة، ولوحظ لأول مرة أن كثيرين منهم من بين خريجي الجامعات^(١١٣).

واستمرت مدارس الأحد تنمو في داخل الكنيسة وانتظمت فيها أعداد كبيرة من الأجيال الشابة بما في ذلك طلاب الجامعات والمعاهد العليا. وفي صفوفهم برزت قيادات دخلت معارك ديمقراطية نظم انتخابات البابا والمجلس الملي، حتى اذا ما طرحت مسألة ترشيح البطريرك الذي يخلف يوساب الثاني (ت ١٩٥٦) تقدّم عشرة من المرشحين كانوا كلهم من تلاميذ مدرسة الأحد (من بينهم الآن أبرز الشخصيات الدينية حالياً: البطريرك الحالي وغريغوريوس، اسقف عام الدراسات العليا والثقافة القبطية والبحث العلمي. والأب متى المسكين). وفي عام ١٩٥٩ عندما أصبح كيرلس السادس بابا وبطريرك الكرازة المرقسية كان أقرب مستشاريه هم من الرهبان العشرة الذين أشرنا اليهم.

إن ذكر هذه التفاصيل القليلة ليس تزيّداً وإنما يهدف الى التشديد على التحولات العميقة التي طرأت على تكوين القيادات الجديدة للأكليروس القبطي الارثوذكسي الذي بدأ يؤثر في حياة الكنيسة وتوجهاتها في أواخر الأربعينات. فمنذ الآن نحن أمام ذلك الجيل من القيادات الدينية الذي تأهل بالتعليم الحديث ودرس اللاهوت وتمرس بحياة الدير. غير أن هذا الجيل قد تولدت رؤيته العامة أيضاً تحت تأثير النمو المتزايد لحركة النضال الوطني والاجتماعي التي شهدتها الأربعينات. ومن ثم فسوف يعبر بعض هذه القيادات عن رؤيته للقضايا القومية والوطنية والاجتماعية من خلال الموعظة، أو المقال الصحفي، أو الكتاب وغير ذلك. وقد تتلمذ على أيديه جيل من الاكليروس تأثر به وسار على نهجه. واحتل أيضاً العديد من المراكز القيادية كإساقفة لأبرشيات أو لأنشطة متخصصة.

وفياً يتعلق بالحركات السياسية القبطية التي اتخذت طابعاً طائفياً فإنه يشار هنا الى تنظيمين:

الأول: تشكل في أواخر الأربعينات تحت اسم «الحزب الديمقراطي المسيحي» وكان أمينه (سكرتيره) المتحدث باسمه المحامي رمسيس جبراي. وقام الحزب مناهضاً للوفد - وموضوعياً - موالياً للسراي. وفي الأيام الأولى لثورة يوليو تسمى الحزب باسم «الحزب الديمقراطي القومي» وكان من مطالبه الرئيسة:

(١٦٣) «تقويم وامل: لقاء مع قداسة البابا شنودة الثالث»، مجلة مدارس الأحد، السنة ٣٨، العددان ٧ - ٨ (أيلول/سبتمبر - تشرين الأول/أكتوبر ١٩٨٤)، ص ١٢.

عدالة توزيع الأرض ولكن ليس بحد أقصى، وانما بالزام الملاك برفع مستوى عملهم الزراعيين ورفع الحد الأدنى للأجور؛ وان تكون سياسة الحكومة قومية: لا جنسية ولا دينية. وان تتبنى الحكومة لإعلان العالمي لحقوق الانسان. وان تكتب العربية بحروف لاتينية، كما طالب بذلك عبد العزيز باشا فهمي وكما فعل الأتراك؛ وان يحذف بيان دين الطالب من الاوراق الحكومية؛ وان تلغى النسبة الطائفية في الوظائف القضائية^(١٦٦).

أما التنظيم الثاني فكان «جماعة الأمة القبطية» وقد تأسس في ١١/١٠/١٩٥٢. وكان على رأس المؤسسين شاب في العشرين من عمره هو المحامي ابراهيم فهمي هلال. ويدعو برنامج الجماعة القبط الى التكلم باللغة القبطية. ومن منطلقاتها الرئيسية: التمسك بالكتاب المقدس، وتنفيذ جميع أحكامه، ودراسته دراسة علمية حديثة، وأن يخرج منه العلم بجميع فروعها. وطالب البرنامج الحكومة بإنشاء محطة إذاعة خاصة بالأمة القبطية، والاهتمام بالروح الرياضية بمختلف وجوهها، وإنشاء مركز رئيس للجماعة في وسط القاهرة بالقرب من الأحياء القبطية^(١٦٧).

وقد لوحظ ان الجماعة قد اتخذت بعض الاساليب والشعارات التي تذكر بنظيرتها عند جماعة الإخوان المسلمين. فلقد سجلت نفسها في وزارة الشؤون الاجتماعية كجماعة دينية لا تشغل بالسياسة. وكانت حريصة على إعلان انها ليست شيوعية، بل تعادي الشيوعية. وكان شعارها «أنا اتخذت من الله مليكاً، ومن مصر بلداً، ومن الانجيل شريعة ومن الصليب علامة، ومن الشهادة على اسم مسيحا غاية الرجاء»^(١٦٨). وكان للجماعة فريق للكشافة، وملابس خاصة يلبسونها في الاستعراض، وعلم رسم عليه الصليب الفرعوني وهو علامة الحياة «عنخ»^(١٦٩).

واختلفت الجماعة مع البطريرك يوساب الثاني لوقوفه مع الحكومة ضد اهداف التنظيم الذي يرمي الى إقامة أمة مستقلة من الاقباط. واختلفت مع الحكومة، بعد ثورة يوليو، عندما طالبت بان يكون الدستور «وطنياً لا دينياً، مصرياً لا عربياً». ونددت بدستور ١٩٢٣ لأنه كان ينص على ان الاسلام دين الدولة، وأن رئيس الدولة يجب ان يكون مسلماً: فهذه النصوص هي - عند الجماعة - مصدر كل ما حاق بالاقباط من ألوان التمييز والاضطهاد سياسياً وثقافياً واجتماعياً^(١٧٠).

(١٦٤) مصر، ١٨/٨/١٩٥٢.

(١٦٥) بحر، والاقباط في الحياة السياسية المصرية أثناء فترة الوجود البريطاني، ص ٣٥٤ - ٣٥٥.

(١٦٦) «من الرائد العام الى اخوته في الأمة القبطية»، في: نشرة غير دورية تصدرها اللجنة الصحفية بجماعة

الأمة القبطية (القاهرة)، عدد خاص بمناسبة مرور ستة أشهر على تأسيس الجماعة والمركز الرئيسي للجماعة (آذار/مارس ١٩٥٣)، ص ٢.

(١٦٧) بحر، المصدر نفسه، ص ٣٥٤.

(١٦٨) المصدر نفسه، ص ٣٦٤.

وفي عهد البطريرك يوسف الثاني كان ثمة تدمير واسع في صفوف اتباع الكنيسة الارثوذكسية من جراء مظاهر الفساد الشديد الذي نشره موظفون مقربون من البابا في ادارة شؤون البطريركية. ولم تفلح الجهود في إقناع البطريرك بإقصائهم. وفي ١٩٥٤ قامت مجموعة من شباب جماعة الأمة القبطية بالهجوم على المقر البابوي وارغمت البطريرك تحت التهديد باستخدام السلاح - على توقيع وثيقتين: احدهما تعلن تنازله عن منصبه والأخرى تتضمن دعوة المجمع المقدس والمجلس الملي العام للاجتماع والإعداد لانتخابات جديدة، مع التوصية بإعادة النظر في لائحة انتخابات البابا بما يسمح لغالبية المسيحيين الارثوذكس المصريين بالمشاركة في عملية الانتخاب^(١٦٩) غير أن السلطات ألقت القبض على الفاعلين وقدمتهم الى المحاكمة، وأدانهم القضاء، وتم حل التنظيم.

فإذا ألقينا نظرة عامة على الفترة التي تفصل بين الثورتين فسوف نجد أن سيرورة التوحيد أو التكامل القومي قد واجهت تطورات معاكسة من شأنها أن تعمق الشقاق بين المسلمين والقبط. ان هذه التطورات عبرت عنها بعض الظواهر التالية:

— التراجع والاختفاء التدريجي للقيادات السياسية المدنية في صفوف القبط، وانتقال مركز الثقل تدريجياً - وواقعياً - الى القيادات الدينية.

— ترسخت بعض تصورات، حتى في صفوف المثقفين من القبط، مؤداها ان هدف جماعة الاخوان المسلمين هو «القضاء على الاقباط»^(١٧٠) ثم ما يمكن ان تدفع اليه هذه التصورات من مظاهر الانطواء على الذات وتعميق النزعة الطائفية في صفوف القبط.

إن هذه الاتجاهات غذتها بعض وقائع التوتر الطائفي التي وقعت إبان احتدام الحركة الوطنية عندما كانت حكومة الوفد تشهد أيامها الأخيرة، من ذلك: حرق كنيسة السويس، والاعتداء على المدرسة القبطية هناك، ومصرع ثلاثة ماتوا حرقاً، وبعض احداث اخرى في اماكن أخرى^(١٧١).

وفي عشية ثورة يوليو لخصت جريدة «مصر»، وكانت من الصحف الطائفية، مطالب منظمات الشباب القبطي والحزب الديمقراطي المسيحي في مقال بدون توقيع، تحت عنوان: «الاقباط يطلبون المساواة والانصاف عملاً لا قولاً». وجاء فيه، أن مطالب الاقباط هي:

١ — فصل الدين عن الدولة.

(١٦٩) غالي شكري، «اليمين يشهر السلاح»، في: شكري [وآخرون]، المسألة الطائفية في مصر، ص ١٥.

(١٧٠) زاهر رياض، المسيحيون والقومية المصرية في العصر الحديث (القاهرة: دار الثقافة الجديدة، ١٩٧٩)،

ص ١٧٧.

(١٧١) انظر جريدة: مصر، ١٩٥٢/١/٢، ١٩٥٢/١/٣، و ١٩٥٢/٢/١١.

- ٢ - تمثيل الأقباط في المجالس انبياية بعدد يتناسب مع تعدادهم.
- ٣ - رفع القيود على بناء الكنائس.
- ٤ - يسمح للأقباط بتعلم دينهم أسوة باخوانهم.
- ٥ - يصرح بإذاعة الشعائر الدينية يوم الأحد في الاعياد.
- ٦ - الوظائف والترقيات والبعثات (إضافة) الى الجندية والبوليس (المقصود هنا رفع نسبة المقبولين من ابناء القبط في هاتين المدرستين).
- ٧ - المحاكم الشرعية تكف عن التدخل في احوالهم الشخصية.
- ٨ - تمنع الحكومة أية دعاية تفرقة^(١٧٢).

وأهم ما يلاحظ على هذه المطالب في مجموعها:

أولاً: التفاوت النوعي الكبير بين مستويات بعضها والبعض. (مثلاً: فصل الدين عن الدولة والتصریح باذاعة الشعائر الدينية يوم الأحد وفي الاعياد).

ثانياً: لا تركز هذه المطالب في مجموعها على قاعدة ايديولوجية متسقة ومحددة، وإنما تراوح بين مطالب ذات صبغة ليبرالية أو (علمانية) وبين مطالب ذات صبغة طائفية.

ثالثاً: طرحت هذه المطالب بمعزل عن الاتجاهات الاساسية لحركة التحرر الوطني والاجتماعي التي انطلقت في الاربعينات، هذه الاتجاهات التي عكست رغبة اكثرية الشعب في تغيير ما هو قائم من نظم سياسية واقتصادية واجتماعية لم يعد التطور يسمح باستمرارها.

ويكشف مجموع هذه الملاحظات عن طبيعة المأزق الذي كان يواجه بعض قطاعات مهمة من الفئات الوسطى والصغيرة الحضرية. وهو مأزق فكري وسياسي في آن واحد. فمن ناحية ظلت هذه الفئات تثبث بأمل غامض - لم يعد هناك مجال لتحقيقه - وهو انتصار المثل الأعلى الليبرالي في توجهات السياسة والحكم. وفي الوقت نفسه، ومن ناحية اخرى، وامام ظاهرة انحسار النفوذ السياسي للقيادة التقليدية للحركة الوطنية (حزب الوفد)، وجدت هذه الفئات نفسها مرة بدون قيادة سياسية، ومرة أخرى عاجزة عن تحديد اتجاهاتها على الساحة السياسية. ثم ازداد هذا العجز امام ظواهر جديدة في داخل الحركة الوطنية المناهضة للاستعمار ولحكم الملك وكبار ملاك الأرض. وكان في مقدمة هذه الظواهر بروز المضمون الاجتماعي للحركة الوطنية، وقيام تنظيمات الإسلام السياسي (الاخوان المسلمون) ونشاط التنظيمات الاشتراكية الماركسية، وما صاحب هذا كله من بداية اصطفاف جديد للقوى السياسية والاجتماعية المصرية.

وفي هذا السياق نجحت السراي في استدراج قطاع من المثقفين القبط الى اتخاذ مواقف مناهضة للوفد، مستغلة في ذلك بعض الاحداث الطائفية التي وقعت في السويس في اوائل

عام ١٩٥٢ والتي استهدفت احراج الحكومة الوفدية في الوقت ذاته . فالتمس الحزب الديمقراطي المسيحي من الملك إقالة الوزارة الوفدية ، واوفد الملك ممثلاً له الى اجتماع عقده الشباب الجامعي القبطي^(١٧٣) .

لكن الظاهرة الجديرة بالرصد هي ان قطاعاً من الفئات الوسطى والصغيرة القبطية كان قد اتجه الى الانكفاء على الذات بما شكل موضوعياً نوعاً من الانسحاب من ساحة النشاط السياسي . وربما عبّر عن هذا الاتجاه بعض الباحثين القبط بقولهم إنه بعد عقد معاهدة ١٩٣٦ اعتبر الوفد ان عقد المعاهدة هو « نهاية سعيه وجهاده » . وانه طرأ على تركيب قياداته العليا بعد ذلك « ما جعل الدخول في الوفد أو الترشح باسم الوفد لا يتم الا للقادرين على دفع الثمن » . وانه منذ ذلك الوقت « شعر الاقباط بان الجهاد السياسي أصبح ملوثاً ، فانصرفوا يبتعدون بمصالحهم الخاصة وشؤونهم الطائفية »^(١٧٤) .

واذا صح انه يصعب أن نعمم هذا الحكم على القبط في غالبيتهم الا انه يشير مع ذلك الى قطاع مهم من القبط الحضريين يبرز في داخلهم مهنيون وخريجو جامعات . وفي الوقت نفسه نميل الى ترجيح ان ما لوحظ من النمو المطرد للأنشطة المتعلقة بتأسيس الجمعيات الخيرية وتدريس اللغة القبطية وطبع بعض الكتب الدينية بها ونشرها وغير ذلك من الأنشطة الاجتماعية ذات اللون الطائفي ، فهذه الظواهر شكلت مؤشراً مهماً على انحسار ملحوظ في المشاركة السياسية لتلك الفئات التي تحدثنا عنها . لكن ظاهرة « الانحسار » التي ظهرت بوضوح في أواخر الثلاثينات لم تنته الى ان تكون موقفاً ثابتاً أو سلبياً ، لأنه في الاربعينات وأوائل الخمسينات سوف تتولد حركات سياسية قد يختلف الباحثون في تقدير وزنها ، ولكن تظل مع ذلك ذات صبغة طائفية واضحة . وفي هذا السياق يمكن ان نفسر ظهور جماعة الأمة القبطية و« الحزب الديمقراطي » المسيحي فاذا صح ان التنظيم الأول قد ارتكز على قاعدة من الفئات الصغيرة والمتعلمة التي ضاق عن استيعابها الجهاز الحكومي واستشرت في صفوفها البطالة ، فإن التنظيم الثاني قد عبر عن توجهات قطاع من سراة المدن المتوسطين والكبار ، وهو القطاع الذي أزعجه - وهو يستند الى مواقف ليبرالية - نمو الاتجاهات الاجتماعية الجذرية (يسارية ويمينية) في الحركة الوطنية ، كما أزعجته مظاهر اختلال الأمن التي كانت توجه الى حَرْف النضال الوطني عن مساره بتدبير بعض اعتداءات أو استفزازات على افراد من القبط وعلى بعض مؤسسات دينية .

هنا لا بد من ملاحظة الفرق بين مرحلتين تاريخيتين من مراحل التعامل مع المشكلات التي يطرحها التفاعل بين المسلمين والقبط . ففي المرحلة التي سبقت ثورة ١٩١٩ ومهدت لها

(١٧٣) مصر ، ١٩٥٢/١/١٦ ، و ١٩٥٢/١/١٩ .

(١٧٤) رياض ، المسيحيون والقومية المصرية في العصر الحديث ، ص ١٧٧ .

- وحتى الأربعينات - كانت إدارة أشكال هذا التفاعل تنتهي في أغلب الأحيان الى يد الفئات الكبيرة (الليبرالية) من البورجوازية المصرية بمسلميها وقبطها، ثم انتقلت بعد ذلك الى دائرة أوسع من الفئات الوسطى والصغيرة، وهي فئات تفتقر الى التجانس في المصالح وفي الايديولوجية، وفي مناهج العمل السياسي والاجتماعي، وتميل أجنحتها الاشدّ محافظة إلى تأطير طموحاتها ومطالبها في الأطر الموروثة: الطائفية أو الدينية وأحياناً العائلية أو المهنية. وهكذا فإنه في صفوف الفئات الوسطى الصغيرة التي كانت تعاني من احباطات عديدة لم يكن من قبيل الصدفة ان تبرز ظاهرة مساندة الرأي السياسي بإقامة تشكيلات شبه عسكرية، وهي ظاهرة وجدناها في مصر الفتاة (القمصان الخضراء) ورّد عليها الوفد بتشكيل (القمصان الزرقاء). ثم وجدناها في فرق الجواله التي أقامها الإخوان المسلمون وفي تنظيمهم السري، ثم لم يكن غريباً ان تظهر بعد ذلك مع جماعة الأمة القبطية. فهنا لا يستبعد استخدام العنف لتسوية المشاكل مع الخصوم السياسيين أو الخصوم «الطائفيين».

وأخيراً إذا جاز لنا أن نرصد التطور الجديد في قضية التكامل بين المسلمين والقبط عشية ثورة يوليو، أمكن القول بأنه عبر المعارك التي خاضتها القوى الاجتماعية والسياسية الجديدة في الأربعينات والخمسينات (من أبناء الطبقات الوسطى والصغيرة ومن الفلاحين والعمال والحرفيين) دخلت عملية التفاعل بين المسلمين والقبط مرحلة سمتها العامة عدم الاستقرار. وكان ذلك من واقع انه بالإضافة الى فشل البورجوازية المصرية الكبيرة في تحقيق الاستقلال والتنمية ومجتمع الحقوق المدنية، فإن أياً من تلك القوى الجديدة بفصائلها وتياراتها الديمقراطية والوطنية والماركسية والإصلاحية والدينية لم يكن في مقدورها ان تعيى أغلبية الشعب الساحقة حول مشروع للنهضة القومية والاجتماعية يتضمن العناصر الأساسية لتصور مستقبلي يؤصل ويدفع الى الامام قضية التكامل بين المسلمين والقبط.

غير أن هذا الاستنتاج لا يتضمن، مع ذلك أية إشارة الى أن حركة القبط في مجموعهم - في الفترة بين ثورتي ١٩١٩ و ١٩٥٢ - لم تكن مرتبطة على الدوام بأهداف النضال الوطني والقومي. وتاريخ تلك الفترة من بدايتها حتى نهايتها يقدم عدداً من الوقائع ذات الدلالة المهمة، وعلى سبيل المثال:

في عام ١٩٣٨، رفض القبط مرة أخرى أن يدخلوا في دائرة الأقليات التي تطلب الحماية من دولة أجنبية. وعبر عن ذلك ممثلاً مصر في «عصبة الأمم» - وهما إذ ذاك الوزيران القبطيان مكرم عبيد وواصف بطرس غالي - فعارضاً أن يقرن دخول مصر بين اعضاء هذه المنظمة الدولية بتعهد من الحكومة المصرية يكفل حماية الأقليات تعهداً قد تُحاسب عليه الحكومة أمام العصبة^(١٧٥).

(١٧٥) بحر، «الأقباط في الحياة السياسية المصرية أثناء فترة الوجود البريطاني»، ص ٧٠١.

وفي حرب ١٩٤٨ سقط من القبط شهداء في فلسطين من جنود الجيش المصري^(١٧٦).

وعندما أحتدم الكفاح المسلح ضد القوات البريطانية في القتال وطلب من العاملين المصريين ان يمتنعوا عن العمل في القاعدة البريطانية «هجر آلاف العمال والموظفين الاقباط العمل هناك رغم المرتبات العالية»^(١٧٧). وقبل ذلك، شارك شباب القبط في هبات الثلاثينات الوطنية كما شاركوا في الأربعينات في صفوف الحركة العامة المناهضة للاستعمار.

(١٧٦) مصر، ١٤/٢/١٩٥٢.

(١٧٧) رياض، المسيحيون والقومية المصرية في العصر الحديث، ص ١٩٠.

الفصل السادس
ثورة يوليو ١٩٥٢ :
بدايات جديدة للتكامل
ونكوص عنها في السبعينات

أولاً: ثورة يوليو تطرح اسساً جديدة للتكامل

في ٢٣ يوليو ١٩٥٢، قام تنظيم سرّي في القوات المسلحة «الضباط الأحرار» بإسقاط النظام الملكي. وضم التنظيم بالأساس أبناء الفئات الوسطى والوسطى الصغيرة. وكانت قيادته «مجلس قيادة الثورة» تمثل عموماً - جبهة من ممثلين لتيارات أيديولوجية مختلفة: وطنية، ووطنية ديمقراطية، وإسلامية سياسية، وماركسية.

وقد عبّر برنامج التنظيم في نقاطه الست المعروفة عن انعطاف قويّ نحو إيجاد حلول للقضية الاجتماعية وذلك عندما طرح شعارات القضاء على الإقطاع والاحتكار، وسيطرة رأس المال على الحكم، وإقامة عدالة اجتماعية.

ورحبت أوسع قطاعات الجماهير الشعبية والوطنية بقيام النظام الجديد وكان موقف القبط - في مجموعهم وبإستثناء كبار ملاك الأرض الزراعية وكبار الرأسماليين منهم - منسجماً ومتكاملاً مع الموقف العام^(١). ويشار هنا بوجه خاص، الى موقف أبناء الفئات الوسطى والوسطى الصغيرة القبطية، هؤلاء الذين كانت مصالحهم ترتبط، موضوعياً، بتحقيق أهداف النضال الوطني والاجتماعي ضد تحالف الاستعمار والسراي والبورجوازية المصرية الكبيرة بمختلف أجنحتها.

وقد اعترضت النظام الجديد صعوبات عديدة من قبل النظام القديم بقواه الاجتماعية

(١) محمد حسنين هيكل، غريف الغضب: قصة بداية ونهاية عصر أنور السادات، ط ١٠ (بيروت: شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، ١٩٨٥)، ص ٣٣٦.

ورموزه السياسية. لكن الظرف الذاتي الذي كان يتمثل في نشأة تنظيم الضباط الأحرار وتكوينه العسكري، كان يضاعف بدوره من وطأة تلك الصعوبات. ويتضح هذا من: أولاً: ان أعضاء مجلس قيادة الثورة لم يكونوا معروفين إن على المستوى الوطني أو الشعبي كقادة سياسيين أو حتى كشخصيات عامة.

ثانياً: وان هذا التنظيم لم تكن له قاعدة منظمة وواسعة بين المدنيين.

ثالثاً: ان برنامج النقاط الست، وإن كان قد نجح بفضل صياغته العامة جداً في توحيد اتجاهات سياسية وطنية واجتماعية مختلفة في اطار تنظيم سري واحد إلا أنه كان مرشحاً أيضاً لأن يثير صراعات حادة بين أعضاء مجلس قيادة الثورة غداة استيلائهم على الحكم خاصة، عندما يطرح التطبيق مشكلاته العويصة على هيئة تضم أعضاء يتمتعون الى تيارات وطنية تقدمية، واسلامية سياسية.

إن مجموع هذه العوامل - على الأخص في السنوات الثلاث أو الأربع الأولى من ثورة يوليو - قد ساعد على أن تظهر في مواجهة النظام الجديد مواقف واتجاهات معارضة، ومواقف حذرة ومتردة في صفوف قطاعات مختلفة من الفئات الوسطى والوسطى الصغيرة الاسلامية والمسيحية معاً.

غير أن ثمة عوامل إضافية كانت مرشحة - في تلك الفترة - لأن تدفع بقطاعات من المتعلمين ومن المثقفين القبط تارة الى طرح تساؤلات أو إبداء تحفظات، وتارة أخرى الى معارضة النظام الجديد مع ميل الى الانسحاب من حلبة الحياة السياسية. من ذلك:

١ - ما يتعلق بغياب مشاركة القبط في مجلس قيادة الثورة، وهو اذ ذاك أعلى مستويات السلطة فلم يكن فيه ضابط قبطي واحد. وفي تحليل هذه الظاهرة نتفق مع الرأي القائل بأن الجيش كان يخضع للنفوذ التقليدي للملك، ولم يلحظ للوفد في هذه المؤسسة نفوذ مؤثر، ومن ثم فقد بقي فيها أثر للفرقة بين المسلمين والأقباط خاصة في الرتب العليا^(٢).

ولقد لوحظ أنه عندما تشكلت لجنة لوضع دستور ١٩٥٣ كان فيها ستة من الأقباط من بين خمسين عضواً. ولكن المشكلة ظهرت على مستوى المجلس التشريعي (مجلس الأمة) فقد لوحظ أنه كان من المتعذر أن يتم انتخاب مرشحين من الأقباط الى هذا المجلس من خلال اليات التنظيم السيامي الواحد، الأمر الذي حمل النظام الجديد على تعيين عشرة

(٢) طارق البشري، المسلمون والأقباط في اطار الجماعة الوطنية (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٠)، ص ٦٧٥. هذا وتعدد التفسيرات حول هذه النقطة دون أن تتناقص بالضرورة. انظر: رفعت سيد أحمد، الدين والدولة والثورة، كتاب الهلال، ٤١ (القاهرة: دار الهلال، ١٩٨٥)، ص ٦٠. انظر ايضاً: هيكل، المصدر نفسه، ص ٣٣٧.

أعضاء بقرار جمهوري. وثمة رأي يشير الى أن هذا الحل - من وجهة منصفة - لم يكن مرضياً^(٣). وعند بعض الباحثين أدى اللجوء الى تخصيص بعض الدوائر لمرشحين قبط الى ظهور الطائفية على السطح، وذلك عند اجراء الانتخابات^(٤). وعلى مستوى السلطة التنفيذية انحصر اختيار الوزراء القبط في دائرة التكنوقراطيين الذين لم تكن فيهم قيادات سياسية متمرسة ولم يكن لهم بالتالي تأثير عميق على مجتمع الأقباط^(٥).

٢ - عامل آخر ظهر غداة قيام النظام الجديد ويتمثل في أن مشاركة ضباط يتتمون الى جماعة الإخوان المسلمين في السلطة، واستثناء تنظيمهم من قانون حل الأحزاب، كان قد ترك انطباعاً في أوساط قبطية بأن النظام الجديد يتحالف مع الإخوان أو يحكم باسمهم.

٣ - عامل ثالث يتعين عدم التهور من تأثيره وهو أن بعض قطاعات الفئات الوسطى القبطية استمرت تربطها روابط المصلحة أو الفكر أو كليهما بالنظام القديم، بأوضاعه الاقتصادية وبأحزابه، وبالطبقة البورجوازية المسيطرة فيه. وقد يشار هنا، على سبيل المثال، الى المثقفين من المهنيين وأسائذ الجامعات وغيرهم ممن كان يجذبهم المثل الليبرالي. كما يشار أيضاً الى هؤلاء الفنانين والموظفين والتجار الذين عملوا أو ارتبطوا بقطاعات المصارف والمشروعات الأجنبية المختلفة، بما في ذلك الشركات أو المؤسسات التي كانت تملكها عناصر من البرجوازية القبطية الكبيرة. وعلى سبيل المثال يذكر بعض الباحثين أنه في عدد من المشروعات التي كانت تضم نسبة ملحوظة من القبط بين موظفيها، تعرض ذوو المرتبات العالية لتجميد أجورهم في محاولة من الثورة لاعادة تنظيم علاقات العمل في هذه المشروعات سعياً ليجاد قدر من المساواة بين العاملين في الشركات المؤتممة^(٦).

ويتفق كاتب هذه السطور مع الرأي الذي يذهب الى أنه عندما نفذت اجراءات التأميم لم يكن ملحوظاً من قبل نظام يوليو أنه كان هناك وجه من وجوه التفرقة بين المسلمين والقبط^(٧)، وعلى الرغم من ذلك فقد ترسخ اعتقاد ما فتئت تعبر عنه - بعض أوساط القبط المهاجرين - مؤداه أن الاصلاح الزراعي استهدف بالاساس الاستيلاء على أراضي كبار الملاك القبط من أجل توزيعها على المسلمين^(٨) وأن أثقل الضربات في عمليات التأميم هي التي

(٣) هيكل، المصدر نفسه، ص ٣٤٦.

(٤) ميلاد حنا، «موقع أقباط مصر على الساحة السياسية»، في: غالي شكري [وآخرون]، المسألة الطائفية في

مصر، تقديم خالد عيسى الدين (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٠)، ص ٢١٥.

(٥) هيكل، المصدر نفسه، ص ٣٣٧ - ٣٣٨.

(٦) البشري، المسلمون والأقباط في اطار الجماعة الوطنية، ص ٦٧٦.

(٧) المصدر نفسه، ص ٦٧٦.

(٨) Fouad N. Ibrahim, «Social and Economic Geographical Analysis of the Egyptian Copts», *Coptologia* (Ontario, Canada), vol. 4 (Summer 1983), pp. 44-45.

حاققت بالمشروعات التي كان يمتلكها أقباط^(٩). والذي حدث هو أنه منذ أواسط الخمسينات، وبعد تأميم شركة قناة السويس عام ١٩٥٦، تم تمصير المصارف والشركات الانكليزية والفرنسية، وفي عام ١٩٥٧ بدأت هجرة متزايدة في صفوف الشباب القبطي المؤهلين علمياً بأعلى الدرجات في تخصصاتهم^(١٠).

ومن المعروف أن كثيراً من الأسر القبطية الثرية كانت قد بدأت هجرتها الدائمة في ذلك الوقت ثم تبعتها بعد التأميمات الواسعة في الستينات موجة ثانية لتستقر في عدد من البلدان الأوروبية حاملة معها جزءاً من ثروتها^(١١).

٤ - وتمثل العامل الرابع في أن عملية التغيير الاجتماعي التي بدأت بعد قيام النظام الجديد باغتنت بسرعتها المتعاطمة أوساطاً من الفئات الوسطى والصغيرة القبطية. فإذا كانت أعداد من الشباب المتعلمي الى هذه الفئات قد اتجهت الى الهجرة بدافع الرغبة في ترقية مستواها العلمي أو المادي، فإن الجمهرة الكبيرة من هذه الفئات واجهت مأزقاً كان من أسبابه أنه في السنوات الثلاث أو الأربع الأولى من النظام الجديد لم تكن أبعاد المشروع الاجتماعي للثورة ومعاله قد اتضحت بعد. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى، فإن هذه الفئات لم تكن في غالبيتها راغبة في الهجرة الى الغرب، أو مؤهلة لهذه الهجرة، وذلك في فترة شهدت نفشي البطالة في صفوف المعلمين. وربما كان هذا سبباً من الأسباب التي تفسر لماذا اشتد تمحور حركة «جماعة الأمة القبطية» حول قضايا بدا للجماعة أنها تخص الأقباط دون غيرهم. فتقدم زعيمها في أول أيلول/سبتمبر ١٩٥٣ بمذكرة الى لجنة أعداد الدستور مطالباً بأن تخصص نسبة الربع للأقباط في وظائف الدولة العليا وغير ذلك من المطالب^(١٢).

وفما بعد علل بعض أعضاء الجماعة اختطاف البطريك يوساب الثاني - لإجباره على التنحي تحت التهديد باستخدام السلاح - بأنهم كانوا يريدون من البطريك أن يوجد عملاً للأقباط، وأن يفتح المصانع ويقيم المشروعات للقطب المتعطلين^(١٣).

فإذا صحَّ بعد ذلك أن العوامل الثلاثة السابقة كانت من العوامل الإضافية التي أسهمت في بروز سلبيات وثغرات بين قطاعات من القبط وثورة يوليو، فقد نجحت حركة

(٩) المصدر نفسه، ص ٤٤.

(١٠) هيك، خريف الغضب: قصة بداية ونهاية عصر انور السادات، ص ٣٤٠ و ٣٤١.

(١١) المصدر نفسه، ص ٣٤٠ - ٣٤١.

(١٢) «Mémorandum de l'Association de la nation copte aux honorables messieurs président et membres de la Commission du projet de la constitution», dans: Sami Awad Al-Deeb Abu-Sahlieh, *L'Impact de la religion sur l'ordre juridique: Cas de l'Egypte, non-musulmans en pays de l'islam* (Suisse: Editions universitaires Fribourg, 1979), pp. 314-318.

Edward A. Wakin, *A Lonely Minority: The Modern Story of Egypt's Copts* (New York: William Morrow, 1963), p. 68.

النظام الجديد - على الرغم من كل ذلك - في أن تتجاوز بالتدرج عدداً من هذه الثغرات، وذلك عبر مجموعة من الاجراءات التي تم تنفيذها في حقبة الخمسينات، وعلى امتداد الستينات، على وجه أخص.

فعلى المستوى السياسي: باستكمال مقومات الاستقلال والسيادة الوطنية تم عزل النفوذ السياسي البريطاني الذي كان مصدراً رئيساً من مصادر إثارة الخلافات الطائفية. كما تمت باسقاط النظام الملكي وعزل الأحزاب الموالية للسراي تصفية مصدر آخر رئيس من مصادر التمييز ضد القبط.

وعلى المستوى الاجتماعي: اتخذ نظام يوليو عدداً من الاجراءات الاصلاحية والتقدمية في اتجاه ترسيخ مبادئ المساواة وتكافؤ الفرص بين المواطنين على اختلاف عقائدهم الدينية. وعلى سبيل المثال:

في مجال التعليم تقررَت مجانية التعليم ووضعت لها قواعد مستقرة عند دخول الجامعات وامتحانات القبول. ففي الستينات كان ثلاثة أرباع طلاب كلية الهندسة بجامعة عين شمس من القبط^(١٤). وفي الستينات كانت نسبة الطلاب القبط في كلية طب جامعة القاهرة ٤٠ بالمائة من مجموع الطلاب^(١٥).

في مجال العمالة كان يتم إلحاق جميع الخريجين بالوظائف والأعمال عن طريق مكاتب العمل^(١٦). وفي الوقت نفسه، ذكر عبد الناصر أن جميع الترقيات في الدولة حتى الدرجة الأولى تتم بالأقدمية^(١٧). وعندما أعلن النظام في الستينات عن بدء «مرحلة التحول الاشتراكي» اتسعت أمام العاملين - بدون تمييز بسبب الأصل أو المعتقد الديني - فرص العمل والاستفادة من الخدمات الصحية والثقافية.

وفي مجال الثقافة اتيح للعديد من المثقفين القبط - من أجيال مختلفة - أن تبرز اسمائهم، وأن تقدم أعمالهم من خلال مؤسسات النشر المملوكة للدولة، وأن يشتهر الشباب منهم ككتاب وأدباء وصحفيين وفنانين.

(١٤) هذا الرقم ذكره عبد الناصر في لقاء له مع الاشتراكي نورمان توماس. انظر: المصدر نفسه، ص ٦٩.

(١٥) سميرة بحر، الأقباط في الحياة السياسية المصرية، تقديم علي احمد عبد القادر (القاهرة: مكتبة الانجلو- المصرية، ١٩٧٩)، ص ١٦١ - ١٦٢.

(١٦) البشري، المسلمون والأقباط في اطار الجماعة الوطنية، ص ٦٧٤.

(١٧) «خطاب جمال عبد الناصر في حفل وضع حجر الأساس للكاتدرائية الجديدة للأقباط الأرثوذكس»، في: غريغوريوس (الاسقف)، وثائق للتاريخ: الكنيسة وقضايا الوطن والدولة والشرق الأوسط، سلسلة الباحث المتصلة بالأسرة والشباب والمجتمع، ٦ (القاهرة: منشورات اسقفية الدراسات اللاهوتية العليا والثقافة والبحث العلمي، ١٩٧٥)، ص ١٤٩ - ١٦٤.

وفي اطار توسيع دائرة ممارسة العقيدة الدينية تجاوز عبد الناصر القيود التي كان يفرضها «الخط المهيأوني» على بناء الكنائس، فصرح للكنيسة القبطية ببناء خمس وعشرين كنيسة سنوياً. وأن يتم ذلك بتوجيه من البطريك نفسه الى الجهات الرسمية^(١٨). ولم يكن هذا مجرد وعد، ففي الاسكندرية كان في أواخر السبعينات اثنتان وعشرون كنيسة منها ثلاث عشرة بنيت في عهد الثورة^(١٩).

ونستنتج من الأمثلة المقدمة أن نظام يوليو اتبع سياسات واتخذ اجراءات كان من شأنها أن تدعم وتوسع مقومات التكامل بين مكوفي الشعب وهو الأمر الذي يمكن إثباته اذا ما استعدنا عدداً من المطالب التي كانت تطرح بين الحين والحين في الفترة التي كانت بين ثورة ١٩١٩ وثورة ١٩٥٢.

وعلى الصعيد العربي اضطلع نظام يوليو بدور بارز في تهدئة الصراعات الطائفية ومحاصرتها على الساحة اللبنانية كما قاوم جمال عبد الناصر أن يستخدم الدين لتغطية أهداف «الحلف الاسلامي» الذي تزعمته المملكة العربية السعودية وساندته الولايات المتحدة الأمريكية ليكون بديلاً لحركة الوحدة والقومية العربية.

ومع ذلك فإن ثمة إشكاليات قد طرحت من منطلقات مختلفة حول علاقة نظام يوليو بالقبط، وذلك من زاوية مدى نجاحه في تحقيق الاندماج الفعلي بين مكوفي الشعب.

فمن الباحثين من ذهب الى أنه مع الاقرار بأن نظام ثورة يوليو وإن كان قد دفع التطور التاريخي في مصر الى ما به يتكامل الاندماج القومي بين العناصر الدينية، فإنه لم يتخذ من السياسات العملية ما يحقق الاندماج فعلاً^(٢٠). وعندهم أن هذا يرجع الى العديد من العوامل: منها أن تنظيم الضباط الأحرار لم ينجح في إقامة هيكل جامع - كما كان الشأن في الوفد - لإزالة أي أثر للتفرقة بين المسلمين والأقباط خاصة في الرتب العليا^(٢١). ومن ذلك أيضاً أن النظام لم ينجح في تكوين حزب شعبي جماهيري مستقل عن جهاز الادارة، وهو الجهاز الذي كان «أكثر مؤسسات المجتمع المصري التي يظهر في تكوينها أو مسلكها مظاهر للتفرقة بين المسلمين والأقباط، لأسباب تاريخية ترجع الى طابعه المحافظ وضعف أثر الوفد فيه»^(٢٢). ثم يضاف الى ما تقدم: أنه عندما اتخذت المعارضة المحافظة للاصلاحات التي قام بها نظام يوليو طابعاً دينياً

(١٨) هيكمل، خريف الغضب: قصة بداية ونهاية عصر انور السادات، ص ٣٤٤.

(١٩) رياض سوريال، المجتمع القبطي في مصر في القرن ١٩ (القاهرة: مكتبة المحبة، ١٩٨٤)، ص ٢١٢ -

٢١٣.

(٢٠) البشري، المسلمون والأقباط في اطار الجماعة الوطنية، ص ٦٧٤ - ٦٧٥.

(٢١) المصدر نفسه، ص ٦٧٥.

(٢٢) المصدر نفسه، ص ٦٧٥.

اسلامياً، خاصة في بداية حركة التأميمات، لجأ النظام تحت وطأة صراعه الحاد مع الإخوان المسلمين الى أن يزكّي بعض الاتجاهات الدينية الموالية له بحكم انتائهما الى جهاز الدولة أو ارتباطها به بشكل ما، مثل حركة الطرق الصوفية وبعض كبار رجال الدين^(٢٣).

إن هذه الملاحظات مهمة وتدخل في صميم موضوعنا. وذلك من حيث أنها تطرح في التحليل الأخير، إشكالية الديمقراطية في نظام يوليو. فالثورة عندما لم تقم المؤسسات القادرة على اطلاق حركة جماهيرية سياسية ومنظمة ومؤهلة بالتسالي للقيام بمبادرات تحمي منجزات الثورة وتطورها، لم تفتح المجال أمام ظهور معارضة محافظة ذات طابع ديني اسلامي فحسب، وإنما عملت في الوقت نفسه - ومن الناحية الموضوعية - على تحجيم، وبالتالي، اضعاف مقاومة القبط المواليين للثورة لحركة القوى المحافظة في صفوف الاكليروس و«العلمانيين».

على أن ثمة اشكالية أخرى يطرحها باحثون غربيون، وتتعلق بتوجهات جمال عبد الناصر الايديولوجية، وبكيفية أكثر تحديداً بموقفه من قضية القومية العربية وعلاقتها بالاسلام، ثم ما ترتب على ذلك من ردود فعل في صفوف مسيحيي البلاد العربية عموماً. وعندهم، أنه وإن كان عبد الناصر قد فصل بين الدين والقومية على المستوى النظري، وفي الدستور الا أنه اتجه اتجاهاً آخر في الممارسة العملية. ذلك أن الحكام الجدد الذين ينتمون الى الطبقات المتوسطة والصغيرة نظروا الى مصر من خلال اطار اسلامي، وفي بعض الأحيان، لم يتصدوا للمدّ الاسلامي المجاهد ولكن حوّلوه الى قنوات وسبحوا معه. وترتب على ذلك أن تعالت النغمة الاسلامية في صوت الحكومة^(٢٤).

وذهب باحث غربي آخر الى أن جمال عبد الناصر جعل من الاسلام بؤرة تتكامل مع الهوية العربية. ومن ثم فقد أصبح مفهوماً بعد غياب عبد الناصر - وخلال العقدين الماضيين - أن يجرّ المسيحيون في الوطن العربي على الشروع في البحث مجدداً عن هويتهم. وعندئذ لن تكون حصيلة البحث ملموسة، كما أنها لن تخلو من النتائج غير المشجعة^(٢٥).

وعندنا، أنه يؤخذ على هذه الآراء اسقاطها لإدراك عبد الناصر لدور الدين في بلد نامٍ يطرح مشروعاً للنهضة القومية وتربطه علاقات عضوية ووثيقة بالدائرتين العربية والاسلامية. فعند عبد الناصر «أن الدين المسيحي والدين الاسلامي يدعوان الى المحبة والمساواة وتكافؤ

(٢٣) المصدر نفسه، ص ٦٧٦.

Wakin, *A Lonely Minority: The Modern Story of Egypt's Copts*, p. 79.

(٢٤)

Robert Brenton Betts, *Christians in the Arab East: A Political Study* (Athens: Lycabettus Press, 1978), p. xv.

الفرص والعمل من أجل الفقراء والمساكين»^(٢٦). وقد طور عبد الناصر هذه الأفكار في أكثر من خطاب له وحديث. فيظل الدين في ادراكه جزءاً من عملية التنمية الشاملة والتغيير الاجتماعي. وعنده أن شريعة الله هي شريعة العدل والمساواة، أما شريعة الرجعية فهي شريعة ضد الاسلام وضد الدين مهما تمسحت به^(٢٧). ومن هنا يشمل الدين عند عبد الناصر - الى جانب العقيدة - كل التراث من قيم وتقاليد وتاريخ ديني عاشته مصر والمنطقة العربية. ويعني هذا إدخال المسيحية وبعض العادات الدينية والفرعونية وغير الفرعونية التي لا يزال المواطن العربي والمصري يمارس طقوسها^(٢٨). ومن ثم فقد نظر عبد الناصر الى الدين في التطبيق، وخاصة الدين الاسلامي، كمعصر من عناصر القومية العربية، ومعصر في عملية التغيير الاجتماعي، ومعصر في مواجهة الصراع الخارجي^(٢٩)، ورفض بحسم الرؤية المترتبة والتفسيرات الجامدة للدين والاسلام^(٣٠).

ومن الباحثين أيضاً من يشير الى أن العرب في خطاب عبد الناصر هم إما مسلمون أو مسيحيون وإما يهود. وإن اختلاف معتقداتهم لا يعيق اطلاقاً انتهاءهم المشترك - الذي يكرر الخطاب الناصري تأكيده - الى الثقافة العربية والقومية العربية. وهو لا يبرر اطلاقاً العمل أو التحالف القومي، أو التنظيم الدولي المبني على الاختلاف في المعتقدات، ويرفض الموقف الاسرائيلي الذي ينظر الى اليهودية، لا كعقيدة فحسب، بل كقومية^(٣١).

وفما يتعلق بأسس الوحدة الوطنية بين مسلمي مصر ومسيحييها، فإن أحدها هو «أن الله لم يدع الى التعصب»، و«الاسلام قد اعترف بأهل الكتاب، واعترف بالمسيحيين أخوة في الدين وأخوة في الله»^(٣٢). وثمة أساس آخر يشدد عليه عبد الناصر هو الكفاح المشترك والتضحيات المشتركة في النضال المناهض للاستعمار. ومن منطلق موقفه الاجتماعي يحدد الأساس الثالث: «كنا نعتقد دائماً أن السبيل الوحيد لتأمين الوحدة الوطنية هي المساواة وتكافؤ الفرص»^(٣٣) وأن «الدولة لا تنظر الى الدين والاصل، وإنما الى العمل والجهد والانتاج والأخلاق»^(٣٤). ولقد يظهر في مصر، بين الحين والحين،

(٢٦) غريغوريوس، وثائق للتاريخ: الكنيسة وقضايا الوطن والدولة والشرق الأوسط، ص ١٥٣.

(٢٧) سيد أحمد، الدين والدولة والثورة، ص ٦٨ - ٦٩.

(٢٨) المصدر نفسه، ص ٦٩.

(٢٩) المصدر نفسه، ص ٧١.

(٣٠) المصدر نفسه، ص ٧١.

(٣١) مارلين نصر، التصور القومي العربي في فكر جمال عبد الناصر، ١٩٥٢ - ١٩٧٠: دراسة في علم المفردات

والدلالة، سلسلة الطروحات الدكتوراه، ٢ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨١)، ص ٣٩٣.

(٣٢) وخطاب جمال عبد الناصر في حفل وضع حجر الأساس للكاتدرائية الجديدة للأقباط الارثوذكس،

ص ١٥٤.

(٣٣) المصدر نفسه، ص ١٥٧.

(٣٤) المصدر نفسه، ص ١٦٤.

مشاكل بين المسلمين والمسيحيين. ولكن منهج حل المشاكل يكمن عنده في التنازلات المتبادلة^(٣٥).

ولعل ما يلفت النظر هنا، أن رؤية عبد الناصر لموقع المسيحيين على خريطة المجتمع لم ينته المطاف بها الى أن تتحول الى مجرد اجتهادات نظرية أو صياغات أملتها الخبرة التاريخية، وإنما تكرر طرحها - بل وجرى انضاجها - في غمرة المعارك الوطنية والاجتماعية التي خاضتها الثورة. ومن ثم، فقد شكل النصف الثاني من عقد الخمسينات، كما شكل عقد الستينات بأكمله - بداية لحل الاشكالات التي سبق أن أشرنا إليها. وهو الأمر الذي بات محسوساً، إذ ذاك. ذلك أن أجيالاً متعاقبة - خاصة من الشباب - كان قد جذبها نهج التصلب والثبات في مناهضة الاستعمار القديم والجديد وفي مواجهة اسرائيل. كما أثار حماسها شعارات الاشتراكية والمساواة وتكافؤ الفرص. ومن ثم فقد وجدت هذه الأجيال نفسها تنخرط طوعاً في تلك المعارك. وشاركت في حرب السويس وحرب اليمن، وحرب ١٩٦٧، وحرب الاستنزاف، ثم في حرب تشرين الأول/ اكتوبر ١٩٧٣. وفي ١٩٥٦ تم تكريم ضابط قبضي هو اللواء رؤوف محفوظ لبطولته الشخصية في معركة شرم الشيخ في حرب السويس عام ١٩٥٦^(٣٦). وفي صفوف القوات المسلحة التي أعيد بناؤها وخاضت حرب تشرين الأول/ اكتوبر ١٩٧٣ كان قائد الجيش الثاني ضابطاً قبظياً هو اللواء فؤاد عزيز. وقد برز من بين خريجي الجامعات شباب عملوا في سلك التدريس الجامعي والعالي، وفي الصحافة، وفي مجالات ثقافية شتى، ساندوا التوجه القومي والاشتراكي لنظام يوليو، وكان من بينهم عدد من تلاميذ مدارس الأحد، قاوموا المحاولات التي بذلتها، في وقت من الأوقات، بعض المنظمات الدينية الدولية لاستيعاب الكنيسة القبطية. وعلى سبيل المثال، فإنه فيما بين آب/ اغسطس ١٩٦٢ وحزيران/ يونيو ١٩٦٣ اصدرت نخبة من الشباب الجامعي أربعة بحوث طبعت في كتيبات - استهدفت كشف القناع عن أهداف مجلس الكنائس العالمي ووسائله. واهتمت هذه البحوث ببيان:

- العلاقات الحميمة التي تربط مجلس الكنائس العالمي بالحركة الصهيونية العالمية.

- دعوته الى تهجير يهود أوروبا الى فلسطين.

- تحريض الكنائس الوطنية في الدول الافريقية والآسيوية على أن تعارض حكوماتها تحت شعار الديمقراطية، وتحذيرها من النتائج الضارة التي تترتب على التصنيع وبرامج التنمية الاقتصادية، واستعداد المجلس لأن يساند بكل الوسائل المعنوية وبالمعونات المالية أي

(٣٥) المصدر نفسه، ص ١٦٠ - ١٦٣.

Betts, *Christians in the Arab East: A Political Study*, p. 169.

(٣٦)

عمل من أعمال المقاومة سلمياً كان أم عنيفاً^(٣٧).

ويكتسب موقف الكنيسة القبطية من نظام يوليو، دلالات خاصة لا سيما في عقد الستينات. فتحت قيادة البطريرك كيرلس السادس ظهر بعض الرهبان المثقفين الذين خدموا معه وأبدوا في الوقت ذاته تعاطفاً واضحاً مع توجهات النظام القومية والوطنية والاجتماعية. ولدينا هنا وقائع نكتفي بالإشارة الى بعضها.

فبعد العدوان الاسرائيلي في حزيران/يونيو ١٩٦٧ قامت الكنيسة القبطية بأنشطة واسعة على الصعيدين المحلي والدولي، وهي أنشطة عبّرت عنها المحاضرات والبيانات المذاعة والكتيبات العديدة واللقاءات العامة. واهتم البطريرك وبعض شخصيات دينية أخرى بالكتابة عن مشروعية الجهاد المسلح ضد المعتدين الاسرائيليين باعتباره واجباً مسيحياً أيضاً^(٣٨). وعندما قامت إسرائيل بضمّ القدس القديمة طالب البابا القبطي في رسالته الى البابا الروماني بولس السادس بأن تعود القدس الى الوضع الذي كانت عليه، وأوضح أن هذا الاجراء الاسرائيلي هو طعنة موجهة الى قلب العرب، كل العرب، مسيحيين ومسلمين^(٣٩). وأيدت الكنيسة كفاح المقاومة الفلسطينية وأظهرت حق العرب في القدس والأراضي المقدسة.

وفي هذه الحقبة بالذات شددت القيادات الكنسية على توضيح موقفها من اسرائيل وذلك من زاويتين: دينية وقومية. فمن ناحية، لا تعترف الكنيسة القبطية بالكيان الديني لإسرائيل، لأن اسرائيل كشعب لم يحفظوا عهد الله، ولم يؤمنوا بالمسيح. وقضي عليهم بالتشتت بين الأمم. فلا مجال للاعتراف بعهود ملكية على الأرض^(٤٠). ومن ناحية أخرى ومن الزاوية القومية، فإن أمريكا وبريطانيا زرعنا اسرائيل لكي تحطما قوى العرب، ولكي تضيقا عليهم فرص التحالف من أجل مستقبلهم العربي الموحد الذي تنيره ايدولوجية قومية، تنير طريق الشعوب العربية نحو وحدة الهدف^(٤١).

وفي كتابات البطريرك كيرلس السادس وقيادات الكنيسة، اتسعت دائرة استخدام

(٣٧) مجلس الكنائس العالمي من واقع تاريخه، تأليف نخبة من الباحثين الجامعيين (القاهرة: [د. ن.]،

١٩٦٣)، ص ٢٠ - ٢٨.

(٣٨) متى المسكين (الأب)، والكنيسة وصلتها بالحروب، في: مقالات بين السياسة والدين (برية شيهيت: دار

مجلة مرقس، ١٩٧٧)، ص ٥٣ - ٥٤.

(٣٩) انظر نص الرسالة في: غريغوريوس، وثائق للتاريخ: الكنيسة وقضايا الوطن والدولة والشرق الأوسط،

ص ٢٠٧ - ٢٠٩.

(٤٠) المصدر نفسه، ط ٣ (القاهرة: لجنة نشر الثقافة القبطية الارثوذكسية، ١٩٧٩)، ص ١٥. انظر أيضاً:

شودة الثالث (البابا)، اسرائيل في رأي المسيحية (القاهرة: مطبوعات نقابة الصحفيين، ١٩٦٦)، ص ١١ - ١٨،

٣٩ - ٤٢، ٥٩ - ٦٦، ٨١ و ٨٣.

(٤١) ما وراء خط النار (حلوان: منشورات بيت التكريس بحلوان، ١٩٦٧)، ص ٢٥.

عبارات مثل «الشعوب العربية الشقيقة» و«بلادنا في المشرق العربي»، و«التاريخ المشترك»، و«الوحدة التي تستهدف بناء الوطن الكبير»^(١١) و«الوطن العربي» و«الأمة العربية»، وأن العرب هم مسلمون ومسيحيون^(١٢).

وفي الوقت نفسه، تعاطفت بعض قيادات الكنيسة القبطية مع اجراءات «التحول الاشتراكي». فعند البطريرك كيرلس السادس أنه على الرغم من أن رجال الدين لا يقحمون ذواتهم في السياسة، إلا أن الكنيسة تستطيع أن توجه أولادها فيها هو نافع دينياً واجتماعياً لأن «ديانتنا ندعونا الى أن نسهم في بناء المجتمع... مساهمة هادئة لخير المجتمع»^(١٣). وثمة قيادات دينية تذهب الى أن المسيحية لا تزكّي حكماً على حكم، ولكن تزكّي دائماً الانتقال من نظام حكم الى نظام حكم أفضل، وتعمل باجتهاد لهذا الانتقال. والاشتراكية تهى حكماً أفضل مما عاشه الانسان تحت عهود الملكية الاقطاعية والرأسمالية وأيام السخرة^(١٤).

وترتيباً على ما تقدم كله نخلص الى أن هناك عدداً من العوامل الدافعة الى المزيد من التكامل القومي بين المسلمين والقبط قد جدّت - ولأول مرة في ظل نظام يوليو - وكان في مقدمتها:

١ - في اطار المشروع الذي طرحه النظام لتحرير البلاد واعادة بنائها شارك الأقباط في المعارك التي فرضها تنفيذ هذا المشروع. وفي هذا انفتح الطريق امام قطاعات منهم للاقترب من دائرة الانتفاء الأوسع للمصريين، وهي الدائرة العربية. ومن ثم نتفق مع الرأي القائل بأنه نما في صفوف المثقفين القبط اتجاه يتبنّى المفهوم الوظيفي للوحدة العربية^(١٥). ومن الصحيح أنه كان بين المفكرين وبعض القيادات الدينية من تحفّظ على مفاهيم القومية العربية والوحدة العربية وذلك على أساس أن هذه المفاهيم ليست واقعية، أو أنها - في أفضل الأحوال - تعبر عن أوهام أو مواقف سياسية - هي زائلة بالضرورة - اصطنعها بعض الساسة لتحقيق أهداف خاصة. لكن هذا لا يحجب واقع أنه منذ أواخر الخمسينات وعلى امتداد الستينات - وفيما بعد أيضاً - استقر بثبات الاتجاه الى تبني وتاصيل مفاهيم العروية

(٤٢) غريغوريوس، المصدر نفسه، ط ٢ (القاهرة: لجنة نشر الثقافة القبطية الارثوذكسية، ١٩٧٧)، ص ٨٨،

٢٩٢ و ٢٩٤.

(٤٣) المصدر نفسه، ط ٣، ص ٧٨، ٨١ و ٩٤.

(٤٤) وكلمة صاحب القداسة البابا كيرلس السادس بابا الاسكندرية، وبطريرك الكرازة المرقسية وكل افريقيا

والشرق والمهجر عن بيان ٣٠ مارس، في: المصدر نفسه، ط ٢، ص ١٧ - ٢٨.

(٤٥) متى المسكين (الأب)، «الاشتراكية من وجهة نظر مسيحية»، في: مقالات بين السياسة والدين، ص ٥٧.

(٤٦) هاني المداوي، «الأقباط وقضية العروية»، في: سعد الدين ابراهيم (مترجم)، عروبة مصر: حوار

السبعينات، دراسات تحليلية بأقلام: السيد يسين، احمد يوسف احمد، خيرى عزيز، عبد العاطي محمد احمد، جهاد عودة وهاني المداوي (القاهرة: مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام، ١٩٧٨)، ص ٦٧ - ١٠٦.

والقومية العربية والوحدة العربية في صفوف مثقفين وكتاب وعلماء من الأقباط، سواء في ذلك من انتمى منهم الى الفكر الاشتراكي الماركسي أم من تبني قضية حتمية الحل الاشتراكي كما طرحها ميثاق العمل الوطني.

٢ - في الستينات برزت في الكنيسة المصرية مواقف تتكامل وتتوحد مع الموقف القومي المناهض للعدوان الاسرائيلي وللصهيونية، وللدول الغربية التي تساند اسرائيل وناقدة لبعض مواقف وتوجهات مؤسسات دينية غربية متعاطفة مع اسرائيل مثل الفاتيكان ومجلس الكنائس العالمي.

٣ - طرح نظام يوليو مبدأ المساواة وتكافؤ الفرص بين المواطنين على اختلاف عقائدهم الدينية مرتبطاً بسياسات معلنة ومنفذة - عبر عدد من الإجراءات - تنحاز من ناحية الى مصالح الغالبية العظمى من الشعب العامل، وتحاول، من ناحية أخرى، أن تستشرف طريقاً للتنمية المستقلة. وتكمن أهمية هذا التوجه الجذري في أنه بدأ يزيح على المستوى الاقتصادي - الاجتماعي ما يمكن أن تطلقه في العادة الفروق الاجتماعية الحادة في مستويات المعيشة والتعليم وغيرها من نزعات تولد التعصب نحو الأغيار الدينية.

٤ - يتضمن المنطق الداخلي لرؤية عبد الناصر للدين الاسلامي كعنصر من عناصر التغيير الاجتماعي نفعياً لإثارة التعصب الديني كإحدى الآليات التي تستخدم لتحقيق أهداف سياسية. ويذهب بعض الباحثين القبط الى أنه «في عهد عبد الناصر لم يخف التعصب الديني، ولكن ضعف كثيراً، اذا قورن بعصور سبقت، أو بعهد السادات. ولم يكن عبد الناصر - ايديولوجياً - مضطراً الى أن يلعب ورقة الفتنة الطائفية»^(١٧).

وتكتسب هذه الشهادة أهميتها، ليس فقط من واقع أن كاتبها من الباحثين المتخصصين في تاريخ الكنيسة القبطية الارثوذكسية، بل أيضاً لأنها وردت في مقال نشرته مجلة من مجلات المهجر تميزت بخصوصيتها العنيفة لنظام يوليو، كما تميزت معظم كتاباتها بنزعة طائفية حادة^(١٨).

٥ - وفي ظل استكمال الاستقلال والسيادة الوطنية كانت قيادة ثورة يوليو في الوضع الذي أتاح لها أن تحيد فاعلية المؤثر الخارجي مثلاً في قوى اليمين الدولية، سواء منها من تحفى في أردية مسيحية أو اسلامية.

(١٧) نظير كرم خلة، «المسألة الطائفية في مصر»، في مجلة:

The Copts (Jersey City, N.J.), vol. 12, nos. 1-2 (June 1985), pp. 40-43.

(١٨) سوف نمود الى هذه النقطة فيما بعد في البحث الثالث من هذا الفصل.

ثانياً: عقد الفتنة الطائفية

في السبعينات، وفي السنوات الخمس الأولى من حكم الرئيس السابق أنور السادات، بدا أن بعض التطورات التي جرت كان يمكن أن تكون - على الأقل إذا نظر إليها في ذاتها - مرشحة لترقية أسس التكامل بين المسلمين والقبط. ويشار هنا بوجه خاص الى:

أولاً: الدستور الصادر في ١١ أيلول/سبتمبر ١٩٧١ الذي عبّر بدقة عن المبادئ الأساسية التي وردت في «ميثاق العمل الوطني» وذلك فيما يتعلق بتحديد وتفصيل المقومات الاقتصادية والاجتماعية للمجتمع^(٤٩).

وثانياً: تجربة حرب تشرين الأول/أكتوبر ١٩٧٣ بكل الجهد الذي لازمها لإعادة بناء القوات المسلحة التي انتظمت فيها أعداد ضخمة من الشباب - خاصة قطاعاته المتعلمة - وبما ميزها من أداء عزز الروح المعنوية للشعب. ففي هذه الحرب قاتل المصريون مسلمين ومسيحيين كأبناء شعب واحد من أجل قضية التحرير ضد الأعداء التاريخيين لوطنهم.

وثالثاً: المحاولة المحدودة - والمتعثرة مع ذلك - لتطوير نظام الحزب الواحد (الاتحاد الاشتراكي) وفق صيغة تميز التعدد (المنابر داخل الاتحاد الاشتراكي)، ثم تحول هذه المنابر الى أحزاب. فهذه المحاولة على الرغم من القيود التي فرضت عليها، وعلى الرغم من ضعفها البنيوي كان يمكن أن تهيء مجالات أوسع لمشاركة القبط في الحياة السياسية وذلك على اختلاف انتماءاتهم الطبقية وتوجهاتهم الاجتماعية والسياسية.

غير أن هذه التطورات لم يتم إجهاض بعضها وكبح البعض الآخر فحسب، وإنما اشتد التوتر في العلاقات بين الجماعتين الإسلامية والمسيحية واتخذ أبعاداً لم ترها البلاد منذ بدايات القرن التاسع عشر. والحاصل أن مسببات التوتر لم تكف عن الظهور منذ بداية حكم الرئيس السادات وحتى أواخر عام ١٩٨١. وجرى هذا كله في إطار سياسي - اقتصادي - اجتماعي محدد.

على المستوى الاقتصادي اتبع حكم الرئيس السادات - تحت شعار ما سمي بالانفتاح الاقتصادي - السياسات التي تعيد مصر، مرة أخرى، الى الدخول في تقسيم العجل الدولي الجديد، والاندماج في السوق الرأسمالية العالمية التي باتت تتحكم فيها الشركات العملاقة متعددة الجنسية، وبعض المؤسسات التي تتحكم في القرار مثل صندوق النقد الدولي. وكان هذا يعني أن تسيطر على السلطة تحالفات طبقية وسياسية جديدة. وهكذا قفزت الى المقدمة الرأسمالية التجارية التي يمثلها التجار والمقاولون والممولون والوكلاء في مجالات التصدير

(٤٩) انظر: دستور جمهورية مصر العربية، الباب الثاني، الفصل الثاني.

والاستيراد وفي تجارة الجملة ونصف الجملة. وهي رأسمالية ذات طابع طفيلي وربوي لا يتفق نشاطها مع متطلبات بناء الاقتصاد القومي، فهي تتبع رأس المال الأجنبي وتنشط للدعوة إلى التحالف مع الرأسمالية العالمية^(٥٠)، وفي الوقت نفسه ارتبط نظام السادات بفئات من الرأسمالية الريفية ومن التكنوقراطيين الذين ارتبطوا بسياسة الانفتاح الاقتصادي^(٥١).

وعلى المستوى السياسي، أدى هذا إلى أن يدخل ضمن الحلفاء الجدد - وفي النصف الأول من السبعينات تلك القوى السياسية التقليدية التي عزلتها ثورة يوليو مثل حزب الوفد، أو القوى السياسية الإسلامية التي دخلت في صدام مع نظام عبد الناصر مثل جماعة الإخوان المسلمين.

ولقد ترتب على هذه الانعطافات بعيدة المدى في السياسات الداخلية تغييرات حتمية في سياسة النظام على المستويين العربي والدولي:

١ - على الصعيد العربي وفي السنوات الخمس الأولى من عقد السبعينات أخذ مركز الثقل يميل أكثر فأكثر إلى الارتباط بالبلدان العربية التي عرفت باسم البلدان المحافظة وعلى رأسها السعودية، ومع توجه النظام إلى عقد الصلح المنفرد مع إسرائيل بدأت علاقات مصر تقطع مع الغالبية الساحقة من البلدان العربية على اختلاف نظمها. وانتهى الأمر بغياب مصر عن الجامعة العربية.

٢ - وعلى الصعيد الدولي اتجه النظام إلى توثيق علاقات بالدول الغربية الرأسمالية عموماً، وإن كان قد أقام علاقات أوثق مع الولايات المتحدة الأمريكية تكاد ترقى إلى مستوى التوافق الاستراتيجي بين البلدين.

فإذا عدنا بعد ذلك إلى استقراء حركة النظام فسوف نجد أن مجمل سياساته قد اتجهت تارة بالتدرج وتارة بانعطافات حادة إلى أحداث انقطاع مع سياسات وتوجهات الخمسينات والستينات بوجه خاص. ولم يكن من السهولة بمكان أن يتم هذا الأمر دون مقاومة من الطبقات والفئات والقوى السياسية والاجتماعية التي ارتبطت بثورة يوليو على أساس برنامجها الاقتصادي الاجتماعي أو على أساس توجهاتها القومية والمناهضة للإمبريالية. ومن ثم اتجه السادات إلى تجميع الحلف المقابل من شعارات ذات توجهات دينية. فرفع شعارات «العلم والإيمان» و«العودة إلى قيم القرية» و«مقاومة المادية والإلحاد». وعلى مستوى الممارسة تحرك في اتجاهين:

(٥٠) فؤاد مرسى، «تقييم أداء لسياسة الانفتاح الاقتصادي: سيطرة علاقات الانتاج الرأسمالية، الطليعة، السنة ١١، العدد ١٢ (كانون الأول/ديسمبر ١٩٧٥)، ص ١١٠ و ١١٣.

(٥١) المصدر نفسه، ص ١١٣ - ١١٧.

الأول: إضافة عبارة «الشرعية الإسلامية مصدر رئيسي من مصادر التشريع» الى المادة الثانية في الدستور والتي تنص على أن «الاسلام دين الدولة». وترتب على هذا أن بدأت اللجنة التشريعية في مجلس الشعب في الإعداد لإصدار التشريعات الجديدة. ومن المرجح في الوقت ذاته، أن يكون نظام الرئيس السادات قد أدخل هذا التعديل للالتقاء بالتيار الديني الذي بدأ ينهض من جديد عقب هزيمة ٥ حزيران/يونيو ١٩٦٧، وذلك فيما عرف تحت اسم «حركة الاحياء الاسلامي».

الثاني: الارتباط بقوى الإسلام السياسي التي يمكن أن تتكفل بالتعامل - على مستوى الشارع السياسي - مع التيارات الناصرية بوجه خاص واليسارية بوجه عام. وفي هذا استجاب للمسعى الذي قامت به بعض جهات عربية محافظة لعقد صلح مع عدد من قادة جماعة الاخوان المسلمين الذين هجروا البلاد في الحقبة الناصرية^(٥١). وفي الوقت ذاته، يذكر رئيس حزب الأحرار، مصطفى مراد، أن الجماعات الإسلامية بدأ ظهورها في عام ١٩٧٢ «على أثر اجتماع عقده الرئيس محمد أنور السادات مع رؤساء اللجان الدائمة في مجلس الشعب»^(٥٢) وأن بعض الأعضاء مثل المهندس عثمان أحمد عثمان والمرحوم يوسف مكادي، ومحمد عثمان إسماعيل، محافظ أسيوط إذ ذاك، اقترح «انشاء تنظيم للجماعات الإسلامية للرد على التيارات اليسارية في الجامعة، وهي التيارات «التي كانت تسيطر على اتحادات الطلاب»^(٥٣). وأن بعض الأعضاء أعلن تبرعه بالمال للجماعات الإسلامية المقترحة وأنها انشئت فعلاً^(٥٤). على أن هذه السياسة ما لبثت أن ولدت تداعيات بعيدة المدى استمرت تفاعل داخل المجتمع المصري على امتداد عقد السبعينات بأكمله.

فبعد أن أضيفت الى المادة الثانية من دستور ١٩٧١ «الاسلام دين الدولة» عبارة «والشرعية الإسلامية مصدر رئيسي من مصادر التشريع» ثم عدلت فيما بعد عام ١٩٧٩ لتكون «الشرعية المصدر الرئيسي للتشريع» كان لا بد أن يشور التساؤل حول مقومات النموذج الجديد للتكامل بين المسلمين والمسيحيين في مجتمع تحكمه الشريعة الإسلامية. وفي ظروف السبعينات بالذات كانت التيارات الإسلامية: الأصولية من جهة والصدامية من جهة أخرى، هي المرشحة لصياغة هذا النموذج أو على الأقل لطبعه بطابعها. وقد جرى ذلك على الوجه التالي:

- أعدت لجنة مشكلة من رجال الأزهر الشريف مشاريع قوانين الحدود المستمدة من

(٥٢) هيك، خريف الغضب: قصة بداية ونهاية عصر انور السادات، ص ٢٦٨ - ٢٧٢.

(٥٣) مصطفى كامل مراد، «الجماعات الإسلامية والأحزاب السياسية»، الأحرار، ١٢/٨/١٩٨٥، ص ١ و ٦.

(٥٤) المصدر نفسه، ص ١.

(٥٥) المصدر نفسه، ص ١.

الشرعية الاسلامية. والدارس لنصوص مشروع قانون حد الشرب ومشروع قانون حد الردة، سوف يلاحظ أن أدلة الاثبات في القانون الأول هي إقرار الجاني وشهادة رجلين مسلمين بالغين عاقلين... الخ (المادة الخامسة)^(٥٦)، وفي القانون الثاني تشترط المادة فيما تشترط أن يكون الشاهد مسلماً^(٥٧) فهذا لا يكون «غير المسلم» مؤهلاً للشهادة.

- وفيما يتعلق بالوضع العام للمسيحيين في ظل تطبيق الشريعة الاسلامية فإن نموذج أهل الذمة كما عرف في العصور الوسطى هو الذي يتغلب في جوهره وذلك وفقاً لرؤية عدد من قادة الاخوان المسلمين والشخصيات الإسلامية. فيذكر الشيخ محمد الغزالي أن الاسلام ينظر الى المخالفين في الدين نظرة طبيعية. ويراهم جزءاً من المجتمع الاسلامي: لهم ما للمسلمين من حقوق وعليهم ما على المسلمين من واجبات. وهم يحملون الجنسية الاسلامية من الناحية السياسية. وتقاتل الدولة عنهم وتقوم برعاية شأنهم في الخارج^(٥٨). وعند د. أحمد يوسف مدرس الشريعة الاسلامية بكلية الشريعة، أن هناك واجبات مالية على غير المسلمين هي الجزية والخراج والعشور. وأنه ليس فيها أي إخلال بعدم المساواة بينهم وبين المسلمين. لأن المسلم يدفع دمه لحفظ أمان الذي مقابل دفع الأخير الجزية^(٥٩). فهذا يطرأ تغيير جسيم على مفهومات «الشعب الواحد» و«الجماعة الوطنية» إذ تحمل جنسية محل جنسية، وذلك بما يوحي أن غير المسلمين مستبعدون ابتداء من الخدمة في القوات المسلحة^(٦٠).

- وقد انعكس مناخ الحماس العام لتطبيق الشريعة الاسلامية، فصدرت نداءات من قضاة الى زملائهم بضرورة أن يلتزموا بمبادئ الشريعة عند إصدار أحكامهم لأن «التعديل الدستوري الذي نص على أن الشريعة الاسلامية هي المصدر الرئيسي للتشريع يعد انقلاباً في البناء القانوني للدولة... ولا يستساغ القول بأنه يجب الانتظار حتى يتم وضع قوانين تتفق وأحكام الشريعة الاسلامية»^(٦١). وبالفعل اتجه عدد من رؤساء المحاكم عند الفصل في

(٥٦) نبيل عبد الفتاح، «المصحف والسيف»، في: غريغوريوس، وثائق للتاريخ: الكنية وقضايا الوطن والدولة والشرق الأوسط، ص ١٤١ - ١٤٢.

(٥٧) المصدر نفسه، ص ١٥٩.

(٥٨) محمد عبد القدوس، «من تحقيقات الدعوة: مواجهة صريحة لأسباب الفتنة الطائفية»، الدعوة، السنة ٣١، العدد ٦٤ (آب/اغسطس ١٩٨١).

(٥٩) المصدر نفسه، ص ٤٨.

(٦٠) من الملاحظ أن هذا الرأي لا يضيّق مساحة تكامل المسيحيين واندماجهم في مجتمعهم الأكبر فحسب، وإنما يذهب في التشدد الى أبعد مما يذهب اليه بعض علماء الأزهر أنفسهم الذين يرون أن الجزية جزء الحماية، فإذا شارك أهل الذمة في الحماية والدفاع فلا جزية أيضاً. انظر: عبد الفتاح، «المصحف والسيف»، هامش ص ١٢٥.

(٦١) صالح عشاوي، «نحو تطبيق الشريعة الاسلامية: ماذا ينتظر رجال القضاء؟» الدعوة، السنة ٣٠، العدد ٥٨ (شباط/فبراير ١٩٨١)، ص ١٢ - ١٣.

الدعاوى المطروحة عليهم بتطبيق مبادئ الشريعة. كان من بينها تأييد احدى المحاكم لحكم أصدرته محكمة القضاء الاداري في ٨ نيسان/ابريل ١٩٨٠ في الدعوى رقم ٢٠ لسنة ٢٩ ويقضي برفض طلب أحد المسيحيين الذي اعتنق الاسلام ثم عاد وارتد عنه، وأراد أن يعدل بيانات بطاقته بما يوافق ارتداده فرفضت مصلحة الأحوال المدنية ذلك^(٦٢).

- وبينما اتجه بعض قادة الإخوان المسلمين الى محاولة طمأنة المسيحيين بأن تطبيق الشريعة ليس فيه ما يدعو الى التخوف لأنه يقوم على مبدأ «لا ضرر ولا ضرار» فقد غا في صفوف الأجيال الشابة - التي تكونت تحت تأثير جماعة الإخوان المسلمين ثم انفصلت عنها - نزوع الى ردع المسيحيين وإرهابهم. حدث هذا بعد أن ساعدت السلطة الجماعات الاسلامية على بسط نفوذها في الجامعات فتحكمت في كثير من أوجه النشاط الاجتماعي والثقافي، واستخدمت في ذلك - كما لاحظ بعض الكتاب - وسائل الترهيب والترغيب^(٦٣). وعندما طرحت على مجلس الشعب قضية تجاوزات هذه الجماعات، ومع تزايد إحساسها بأن النظام غير جاد في حسم قضية تطبيق الشريعة، تحولت عداوة هذه الجماعات من اليساريين الى المسيحيين^(٦٤). وقد اظهرت محاكمة أعضاء تنظيم «الجهاد» في قضية اغتيال الرئيس السادات أن الأفكار الرئيسية التي توجه حركتهم والتي طرحها كتاب «الفريضة الغائبة»^(٦٥)، تلخص فيما يلي:

- إن الله قد بعث محمداً بالسيف الى توحيد الله، فمن لم يستجب الى التوحيد بالقرآن والحجة والبيان، دُعي بالسيف^(٦٦).

- وأن الدولة القائمة ليست دولة اسلامية على الرغم من أن سكانها مسلمون لأنه لا تطبق فيها أحكام الاسلام. وأن حكامها لا يحملون من الاسلام سوى الأسماء، وإن صلّوا وصاموا وادّعوا أنهم مسلمون^(٦٧).

- ويرفض التنظيم أن يتهرب المسلم من القيام بفريضة الجهاد أو يؤجلها وذلك كائنة ما كانت الحجة التي تقدم حتى ولو قيل إن ميدان الجهاد هو تحرير القدس، وإن قتال العدو القريب أولى من قتال العدو البعيد، وميدان الجهاد هو اقتلاع القيادات الكافرة^(٦٨).

(٦٢) انظر مقال نائب رئيس مجلس الدولة: مصطفى كمال وصفي، «نحو تطبيق الشريعة الاسلامية: الاتجاهات الاسلامية في القضاء المصري»، الدعوة، السنة ٣٠، العدد ٥٩ (آذار/مارس ١٩٨١)، ص ٢٨ - ٢٩.

(٦٣) عادل حمودة، مصاحف وفتاوى: قصة تنظيم الجهاد، ط ٢ (القاهرة: سيناء للنشر، ١٩٨٦)، ص ١٢٥.

(٦٤) المصدر نفسه، ص ١٢٦.

(٦٥) عبد السلام فرج، «الفريضة الغائبة»، الأحرار، ١٢/٢٤/١٩٨٠، ص ٣، ٥ و ٧.

(٦٦) المصدر نفسه، ص ٣.

(٦٧) المصدر نفسه، ص ٥.

(٦٨) المصدر نفسه، ص ٥.

- وفيما يتعلق بأهل الكتاب يذهب صاحب «الفریضة الغائبة» الى أنه منذ أن نزلت الآية التي يسميها المفسرون «آية السیف» لم يبق لأحد من المشركين عهد ولا ذمة، بل ان هناك آية نسخت «آية السیف» وهي «فإذا لقيتم الذين كفروا فصرّب الرقاب، حتى إذا اخذتموهم فشدوا الوثاق فإما منا بعد وإما فداءهم»^(٦٩).

وقد وضع أعضاء التنظيم أفكارهم موضع التطبيق، فاغتالوا رئيس الجمهورية السابق. وعندما شحت مواردهم المالية أفنى بعض قادتهم بجواز الاستيلاء على الذهب من الصيّاغ المسيحيين الذين يتأكد أنهم «يساعدون الكنيسة ويمولون نشاطها»^(٧٠) ونفذوا في ذلك عمليتين: الأولى في نجع حمادي (محافظة قنا) في ٢٦ حزيران/يونيو ١٩٨١. والثانية في شبرا الخيمة في ٣١ تموز/يوليو ١٩٨١. وقتل في الحادث الأول برصاص المهاجمين ثلاثة من المسيحيين واثان من المسلمين، وأصيب آخرون في الحادث الثاني وكانوا من المسيحيين^(٧١).

وإذا صح بعد ذلك أن نظام السادات قد نجح في - أول الأمر - في جذب تيار الاسلام السياسي في المعركة التي خاضها ضد خصومه السياسيين فقد وجد النظام أيضاً مساندة قوية من جانب المؤسسة الدينية الرئيسية للأقباط ممثلة في البابا الجديد الأنبا شنودة الثالث.

والحاصل أن رئيس الكنيسة القبطية قد أشاد بما سمي في ذلك الوقت بعملية «اصلاح مسيرة ثورة يوليو»^(٧٢) فثورة التصحيح التي قادها السادات بداية حياة جديدة لمصر يشعر فيها الانسان بكيانه وذاته^(٧٣). وقد عرف السادات قيمة الفرد وانسانيته واحترمها فاغلق المعتقلات وألغى الحراسات ونشر الديمقراطية في أسمى صورها وسمح بقيام الأحزاب وأعطى مجالات للمعارضة^(٧٤). وأيدت زعامة الكنيسة القبطية خطوة السادات نحو إعادة فتح قناة السويس وسياسة الانفتاح الاقتصادي^(٧٥) وكما أيدت دار الافتاء اتفاقية السلام مع اسرائيل^(٧٦) كذلك

(٦٩) المصدر نفسه، ص ٥.

(٧٠) حمودة، مصاحف وقنايل: قصة تنظيم الجهاد، ص ٦٥.

(٧١) المصدر نفسه، ص ٦٤ - ٦٩.

(٧٢) شنودة الثالث (البابا)، وتهنئة للسيد الرئيس بمناسبة بدء الدورة البرلمانية الجديدة، مجلة الكرازة (٢٩)

حزيران/يونيو ١٩٧٩)، ص ١.

(٧٣) شنودة الثالث (البابا)، في: الأهرام، ١٩٧٩/٥/٤.

(٧٤) شنودة الثالث (البابا)، في: الأهرام، ١٩٧٧/١٠/١٢.

(٧٥) الأهرام، ١٩٧٥/٩/٩.

(٧٦) انظر نص «بيان لدار الافتاء عن اتفاقية السلام بقلم فضيلة الشيخ جاد الحق علي جاد الحق مفتي جمهورية

مصر العربية»، في: عبد الفتاح، «المصحف والسيف»، ص ٢٠٣ - ٢١٣.

خاطب البابا السادات بقوله «وثق أن الحق الذي يؤيدك أقوى من الباطل الذي يعارضك»^(٧٧).

وعلى ضوء هذه المواقف وغيرها، يبدو أن زعامة الكنيسة القبطية كانت - على الأقل - على اقتناع بصواب سياسة النظام في مكوناتها الرئيسية داخلياً وخارجياً. يضاف إلى ذلك أن الوزراء والنواب وكبار الموظفين والمتقنين القبط الذين اندمجوا في نظام ثورة يوليو على العهد الناصري والذين كانوا يشكلون حلقة الاتصال بين قيادة الكنيسة وبين الدولة في ذلك الوقت هؤلاء قد ابتعدوا أو استبعدوا لتحل محلهم شخصيات من أبناء البورجوازية القديمة وغيرهم ممن ارتبطوا برباط الفكر أو المصلحة الاقتصادية بسياسة الانفتاح الاقتصادي وبالتوجهات العامة للنظام.

وفي جميع الأحوال فالحاصل أن عقد السبعينات دخل تاريخ مصر باعتباره عقد الاحتكاكات والصراعات الطائفية التي تميزت بأبعادها وتبعياتها المحلية والعربية والدولية. وتزامن هذا - وفقاً لتسلسل الأحداث - مع عزم الدولة على تطبيق الشريعة الإسلامية «كمصدر رئيس للتشريع» ثم باعتبارها المصدر الرئيس للتشريع. فيقدر بعض الباحثين أن هذا التعديل يمثل تحولاً جديداً في مسار النظام القانوني في مصر^(٧٨).

فعلى امتداد السبعينات عقدت اجتماعات وقدمت مذكرات انتهت إلى مواقف ومطالب ومقترحات من الأكليروس و«العلمانيين» القبط تضمنت في مجموعها ما يمكن أن يسمى بالتصور العام الدستوري والقانوني والسياسي المطلوب «للوحدة الوطنية». وتدخل هذه التصورات تحت العناوين الثلاثة التالية:

- علاقة الدين بالدولة وما يندرج تحت هذا من قضايا حرية العقيدة وحرية ممارسة الشعائر الدينية، وتحقيق المشاركة السياسية، وتطبيق مبدأ المساواة وتكافؤ الفرص بين المواطنين على اختلاف أديانهم.

- حماية الأسرة والزواج المسيحيين بما يستبعد أن تطبق على أحوالهم الشخصية هنا، قوانين الشريعة الإسلامية.

- مطالبة الدولة بالتصدي لما يعانيه المسيحيون من تصرفات «الجماعات الإسلامية المتطرفة»، ومن الدعاة الذين يعرضون بالمسيحية والمسيحيين متهمين إياهم بالكفر والشرك.

ولدينا ثلاثة نماذج تتعلق بالتصورات التي أشرنا إليها:

(٧٧) شنودة الثالث (البابا)، «هتشة البابا شنودة للرئيس السادات بمناسبة بدء العام الهجري»، الأهرام،

١٩٧٧/١٢/١٤.

(٧٨) عبد الفتاح، «المصحف والسيف»، ص ٩٢.

النموذج الأول

(١) عند إعداد مشروع الدستور الدائم (١٩٧١) مثل الكنيسة القبطية خمسة من الأساقفة في اللجان المختلفة بمجلس الشعب^(٧٩)، فاقترح الانبا غريغوريوس أسقف الدراسات اللاهوتية العليا والثقافة القبطية والبحث العلمي ألا يُنصّ في الدستور على دين بالذات كدين للدولة وذلك وتأكيداً لبدا تكافؤ الفرص بين جميع المواطنين، وغير ذلك من الأسباب التي أوردتها. ثم كان البديل الذي قدمه هو أنه إذا لم يؤخذ بهذا، فالمقترح أن تضاف الى المادة الثانية للدستور «الاسلام دين الدولة» التعبير الآتي: «وتعترف الدولة بالكنيسة القبطية بصفتها الكنيسة الوطنية»^(٨٠).

(٢) وقدم اقتراح آخر يذهب الى تعديل المادة ٣٤ من الدستور المؤقت (١٩٦٤) بما يكفل «حرية اقامة بيوت العبادة دون قيد للمواطنين» وذلك حتى لا تقف تشريعات مثل الخط الهمايوني الصادر عام ١٨٥٦، أو فرمان المؤرخ ١٤ كانون الأول/ديسمبر ١٨٧٤، أو الشروط العشرة المقيدة لبناء الكنائس^(٨١).

(٣) وفيما يتعلّق بتمثيل الأقباط في الانتخابات فقد اقترحت اضافة للمادة التي تتناول تأليف مجلس الشعب ينصّ على «تخصيص مقاعد للأقباط غير المسلمين بنسبة لا تقل عن ١٥ في المائة من مجموع أعضاء مجلس الشعب». على أن ينسحب هذا على انتخابات الاتحاد الاشتراكي، والمجالس الشعبية على مستوياتها كافة^(٨٢).

(٤) وفيما يتعلق بالأحوال الشخصية كان الاقتراح المقدم للجنة اعداد الدستور هو أن يضاف الى المادة السابقة - الدستور المؤقت الصادر عام ١٩٦٤ - نصها «الأسرة أساس المجتمع قوامها الدين والأخلاق والوطنية» - عدد من الاضافات التكميلية في مقدمتها: «أن «تظل الزوجة وما ينشأ عنها من آثار خاضعة للشريعة في عقد الزواج وفقاً لأحكامها ولو غير أحد الزوجين مذهب أو ديانته أو ملته أثناء قيام الزوجة»^(٨٣).

النموذج الثاني

تجسد في «قرارات مجمع الآباء الكهنة والمجلس المحلي وممثلي الشعب القبطي

(٧٩) غريغوريوس، وثائق للتاريخ: الكنيسة وقضايا الوطن والدولة والشرق الأوسط، ط ٦، ص ٢٧٠.

(٨٠) المصدر نفسه، ص ٢٧٨.

(٨١) المصدر نفسه، ص ٢٧٤.

(٨٢) المصدر نفسه، ص ٢٧٦.

(٨٣) المصدر نفسه، ص ٢٧٨.

بالاسكندرية في المؤتمر المنعقد بالبطريركية بتاريخ ١٧ كانون الثاني/يناير سنة ١٩٧٧^(٨٦). وقد ناقش المؤتمر طائفة من القضايا التي تتصل بحرية العقيدة وممارستها، وتطبيق الشريعة الاسلامية على المسيحيين، ومبدأ المساواة وتكافؤ الفرص وتمثيل المسيحيين في الهيئات النيابية، والموقف من «الجماعات الاسلامية المتطرفة». وكان أهم ما أبرزه البيان الصادر عن «المجمع» في اعتقادنا ما يلي:

- إن شعار تطبيق الشريعة الاسلامية كما يطرح في المجالين الشعبي والرسمي ليس المقصود منه مجرد الاسترشاد بقواعد وأحكام أصول الفقه الاسلامي، فقد سبق للمشرع المصري أن أخذ منها كمصدر من مصادر القوانين الوضعية. ولكن المسألة المطروحة هي «أن تؤخذ شرعة الاسلام مأخذ التطبيق برمتها جملة وتفصيلاً. وما دام الأمر كذلك فيترتب عليه حتماً استبعاد الوطنيين والأقباط من تطبيق شريعة الاسلام عليهم»^(٨٧).

- تجرى ضغوط لتحويل بسطاء القبط تحت ضغط الحاجة عن عقيدتهم المسيحية. وكما ترفض الجهات الرسمية الاعتراف باعتراف المسيحية ترفض بالمثل الاعتراف بعودة المسيحي الى ديانته التي ولد فيها: فيحال بينه وبين اثبات الحال في الوثائق والسجلات المدنية، فضلاً عن الجزاءات التأديبية^(٨٨).

- إن تمثيل الأقباط في الهيئات النيابية بلغ حد العدم بعد ثورة يوليو، وهو وضع غير طبيعي حيث أن عددهم يزيد حالياً على سبعة ملايين^(٨٩).

- يقف الأقباط على قدم المساواة مع سائر أبناء البلاد في أداء الواجبات، وقد شاركوا في جميع الحروب التي خاضتها مصر. ومع ذلك يتم تخطيطهم في سلك الوظائف العامة وفي القطاع العام، الأمر الذي أدى الى هجرة الكثيرين «من نوابغ أبناء الوطن علماء وخبرة»^(٩٠).

- فيما يتعلق «بالاتجاهات الدينية المتطرفة» يرى «المجمع» أن كل انحراف عن شعار «الدين لله والوطن للجميع» فيه تعصب وخيانة للوطنية، فضلاً عن أنه موقف تحركه جهات تسعى الى انشاء مراكز قوى مسيطرة داخل الدولة^(٩١).

(٨٤) «قرارات مجمع الآباء الكهنة والمجلس الملي ومثلي الشعب القبطي بالاسكندرية في المؤتمر المنعقد بالبطريركية بتاريخ ١٧ يناير سنة ١٩٧٧»، انظر النص في: عبد الفتاح، «المصحف والسيف»، ص ٢١٦ - ٢٢٧.

(٨٥) المصدر نفسه، ص ٢٢٠.

(٨٦) المصدر نفسه، ص ٢١٧.

(٨٧) المصدر نفسه، ص ٢٢٤.

(٨٨) المصدر نفسه، ص ٢٢٣ - ٢٢٤.

(٨٩) المصدر نفسه، ص ٢٢٤ - ٢٢٥.

وتتلخص أهم قرارات «المجمع» في المطالبة بعدم قبول ما تنادي به «التيارات الإسلامية المتطرفة» من تطبيق الشرع الإسلامي على المسيحيين ومطالبة الجهات الحكومية بالتدخل للقضاء على الاتجاهات الدينية المتطرفة. وتشكيل لجنة رسمية للوحدة الوطنية لتقصي الحقائق في الشكاوى بخصوص عدم المساواة في التعيينات والترقيات في وظائف الحكومة والقطاع العام. وتدرّس ما يتعلق بالمرحلة المسيحية في تاريخ مصر في مراحل التعليم المختلفة ووضع حد للكتابات الإلحادية، والتي تعرّض بالدين المسيحي وعقائده^(٩٠).

وربما كان أهم ما يلاحظ على «مجمع الاسكندرية» ما يلي:

- عكست قرارات المؤتمر مظاهر القلق الواسع في صفوف الأقباط في وقت بدا فيه بوضوح أن تطبيق الشريعة لا يلبث أن يأخذ طريقه الى التنفيذ، وفي ظروف يتعاضم فيها نشاط الجماعات الإسلامية السياسية.

- استهلت القرارات بنغمة فيها تأكيد على أن الأمر يتعلق بجماعة اجتماعية لها خصوصيتها. فقد جاء في الوثيقة: أن المجتمعين وضعوا نصب أعينهم «الايمان الراسخ بالكنيسة القبطية وتضحيات شهدائها، والأمانة الكاملة للوطن المقدس الذي يمثل الأقباط أقدم وأعرق سلالاته، حتى أنه لا يوجد شعب في العالم له ارتباط بتراب أرضه وبقوميته مثل ارتباط القبط بمصر العزيزة»^(٩١).

- التأم الاجتماع فيما يشبه جمعية تأسيسية - وإن تكن غير منتخبة - ضمت هيئات الكليروس، وأعضاء المجلس المحلي، وأعضاء الجمعيات القبطية والأراخنة، وممثلي قطاعات الشعب من هيئات التدريس والعاملين في المصالح الحكومية والقطاع العام.

- الوزن الكبير للكليروس القبطي في «المجمع» ودوره في قيادة حركة المطالب القبطية «فقد سبق أن مهد له» مجمع كهنة الكنائس القبطية بالاسكندرية في يومي ٥ و٦ تموز/يوليو ١٩٧٦ إذ أصدر بياناً طرح فيه القضايا التي هي موضع شكوى الأقباط. وسوف يزداد دور الكليروس مرة أخرى عندما يجتمع «المجتمع المقدس للكراسة المرقسية» في ٢٦ آذار/مارس ١٩٨٠. وجاء اجتماعه في أعقاب اعتداء الجماعات الإسلامية في جامعة الاسكندرية على الطلاب المسيحيين. فقد أعلنت مجلة «الكراسة» أن كل عضو من أعضائه سوف يقدم تقريراً عن الحالة في أبرشيته، وسيدرس «حالة الأقباط في كل ناحية، ومدى ما يستطيع عمله من أجلهم، كما سيدرس العديد من الأخبار والشكاوى المعروضة عليه»^(٩٢).

(٩٠) المصدر نفسه، ص ٢٢٦.

(٩١) المصدر نفسه، ص ٢١٦.

(٩٢) «اجتماع المجمع المقدس للكراسة المرقسية»، مجلة الكرازة (٢٨ آذار/مارس ١٩٨٠)، ص ١.

النموذج الثالث

يمثل هذا النموذج وجهة نظر شخصية بارزة من «العلمانيين» الأقباط هو الأستاذ مريت بطرس غالي، الوزير السابق، ورئيس جمعية الآثار القبطية. ففي كانون الثاني/يناير ١٩٧٩ وضع تقريراً رفعه الى المسؤولين^(٩٣) وفيه ذكر أن مظاهر التمييز ضد المسيحيين تنحصر في نوعين من المشكلات: قديم يتمثل في العراقيل الإدارية لبناء الكنائس، وزيادة التفرقة في الأحوال الشخصية، وجديد هو مشكلات الدعوة والتبشير، والأوقاف القبطية، والتعليم، والوظائف.

ويشخص التقرير الوضع الذي آلت اليه العلاقات بين الجemaعتين الإسلامية والمسيحية (عام ١٩٧٩) فيما يلي:

لقد كان الأمل أن تختفي بقايا التمييز ضد المسيحيين بعد ثورة ١٩١٩، غير أن مظاهره بدأت مع ثورة يوليو ١٩٥٢، وقويت بعد صدور القوانين الاشتراكية^(٩٤)، ثم اشتد في السنوات القليلة الأخيرة نتيجة لتدبير أجنبي حتى بدا أشبه بحملة مدبرة ضد المسيحيين والمسلمين في مصر، وكل هذا يشير الى أن ثمة مخططاً تحركه قوى أجنبية لإثارة فتنة طائفية في البلاد^(٩٥).

ويكمن جوهر التمييز في أن القوانين، والتعليمات الادارية والقرارات والأوامر الحكومية تتناقض مع المبادئ الدستورية التي تقرر المساواة أمام القانون^(٩٦). وينشأ عن هذا التناقض تمييز في الحقوق، وتفرقة في المعاملة هما بالذات ما يشكوه منه الأقباط. وبالإضافة يتناقض هذا التمييز مع الالتزامات التي ارتبطت بها الحكومة عندما انضمت الى الاعلان العالمي لحقوق الانسان، والاتفاق الدولي للحقوق المدنية والسياسية وغيرهما من الاتفاقات^(٩٧).

وعدد التقرير مظاهر التمييز ورؤيته لها، واقترحاته لمعالجتها وتضمن في الوقت ذاته ما يمكن أن يسمى بالاطار العام الذي يحكم ويرر التوجه نحو إيجاد حلول للقضايا المطروحة. وفي هذا الاطار وردت الأفكار الرئيسة التالية:

(٩٣) مريت بطرس غالي، «الأقباط في مصر: تقرير مرفوع للمسؤولين في الدولة واحبابي من المسلمين لتعميق اواصر المحبة والتعاون والوحدة الوطنية على أساس من الواقع العملي»، (القاهرة، ١٩٧٩). (مطبوع على الرونيو)

(٩٤) المصدر نفسه، ص ٣ و ٣٣.

(٩٥) المصدر نفسه، ص ٤٠ - ٤٣.

(٩٦) المصدر نفسه، ص ٤١ - ٥٠.

(٩٧) المصدر نفسه، ص ٥.

- إن إيجاد الحلول ليس أمراً مستحيلاً لأكثر من سبب، في مقدمتها: أنه تربط بين المواطنين «قيم مشتركة، وثقافة مشتركة، ومصالح مشتركة»^(٩٨).

- يرى كاتب التقرير أن ما قرره الدستور من أن «الاسلام دين الدولة» يشكل - عنده - نصاً مقبولاً بل واجباً، لكي يؤكد أن المجتمع المصري يقتدي بالقيم الروحية والمبادئ الدينية. ولكن يجب ألا يتخذ هذا النص ذريعة لتكريس التمييز ضد الأقلية»^(٩٩).

- إن الاعلام والارشاد يتجهان الى محاربة المسيحية في حين أن الحرب ينبغي أن تتجه الى العدو المشترك: اللادينية والمادية وبالدقة الى الشيوعية التي ترفض الايمان بالله وتحارب الدين علناً وبطرق مستترة مثل الاتحاد السوفياتي والصين والباينا»^(١٠٠).

وعلى الرغم من أن غالبية القضايا والمطالب التي وردت في النماذج التي أشرنا اليها - هي من القضايا والمطالب التي كانت تثار كلها أو بعضها - على الأقل - منذ نهاية الأربعينات، الا أن قضية تطبيق الشريعة، هي التي تطورت لتصبح مركز التوتر في صفوف الجماعتين الاسلامية والمسيحية. ففي ١٩٧٩ كان قيادة الكنيسة القبطية قد انتهت الى أن تتخذ موقفاً ثابتاً من قضيتين:

الأولى: هي أن يتضمن الدستور المراد تعديله ضمانات محددة للأقباط. ومن ثم طالبت بأن تضاف الى المادة الثانية المعدلة من الدستور عبارة «بما لا يتعارض مع شرائع الأقباط»^(١٠١). وانضم الى الكنيسة القبطية في موقفها «المجلس الأعلى للكنائس» في مصر ويضم الكنائس المصرية الأرثوذكسية والانجيلية والكاثوليكية، كما أيد هذه الإضافة رؤساء وكنائس السريان والروم واللاتين والموارنة. وفي الوقت ذاته أعلنت الكنيسة القبطية أن من حق الأقباط أن يطعنوا على وضعهم بنصوص صريحة في الدستور تتماشى مع مبادئ حقوق الانسان»^(١٠٢).

أما القضية الثانية، فهي مشروع قانون الردّة. ففي المذكرة التي قدمها «المجمع المقدس» للمسؤولين، عقب ارسال مشروع قانون الردة الى مجلس الشعب حدد «المجمع»:

«اننا لن نستطيع أن نقبل مشروع هذا القانون. ولن نخضع له اذا نفذ. ويحكم ضمائرنا سنسعى وراء

(٩٨) المصدر نفسه، ص ٢.

(٩٩) المصدر نفسه، ص ٤٢.

(١٠٠) المصدر نفسه، ص ٣٤.

(١٠١) مجلة الكرازة (١٦ كانون الثاني/يناير ١٩٧٩)، ص ٣.

(١٠٢) «في ظل الحوار السياسي القائم الآن: وضع الاقباط في تغيير الدستور وفي ظل حقوق الانسان والوحدة

الوطنية»، مجلة الكرازة (١٠ آب/اغسطس ١٩٧٩)، ص ١.

كل مسيحي ترك مسيحيته لكي نردّه من جديد، مهما حكمت مواد هذا القانون بالقتل على هذا التحريض. ومستعدون أن ندخل في عصر استشهاد جديد من أجل ديننا والثبات فيه»^(١٠٣).

ولم يكن أقلّ تصلباً موقف المؤسسة الدينية الأصولية التي يمثلها الأزهر الشريف، ومن باب أولى موقف الجماعات الإسلامية. فعندما أذاع «مجمع الاسكندرية ١٩٧٧» بيانه ردّ شيخ الجامع الأزهر الراحل د. عبد الحليم محمود بالدعوة الى «مؤتمر الهيئات والجماعات الإسلامية» الذي عقد في تموز/ يوليو ١٩٧٧. وجاء في توصيات المؤتمر:

- ان كل تشريع أو حكم مخالف لما جاء به الاسلام باطل. ويجب على المسلمين ردّه والاحتكام الى شريعة الله التي لا يتحقق إيمانهم الا بالاحتكام اليها.

- الأمر بتطبيق الشريعة الإسلامية، فليس لأحد أن ييدي رأياً في وجوب ذلك، ولا تقبل مشورة بالتمهل أو التدرج. وان التسوف في إقرار القوانين الإسلامية معصية لله ورسوله، وأتباع لغير سبيل المؤمنين.

- ناشد المؤتمر رئيس الجمهورية أن يسرع بتنفيذ ما صرح به عن عزمه على تطهير أجهزة الدولة من الملحدين^(١٠٤).

حتى إذا جئنا الى أوائل الثمانينات كانت كتابات عدد من قيادات الإخوان المسلمين وأمراء الجماعات الإسلامية تحمّل الأقباط وقادتهم وعلى رأس هؤلاء البابا شنودة الثالث مسؤولية اعتراض الأقباط على الحكم بالقرآن والسنة، ورفض تعديل المادة الثانية من الدستور لتكون الشريعة المصدر الرئيس للتشريع بعد أن كانت مجرد مصدر^(١٠٥).

وهكذا سارت الأمور في نهاية السبعينات وبداية الثمانينات الى وضع أبرز ما فيه:

- حالة من التوتر أحد طرفيها أن بعض الجماعات الإسلامية قد أعلنت الجهاد، والطرف الآخر هو أن الكنيسة تنهت - في حالة تطبيق قانون الردة - للدخول في عصر جديد من الاستشهاد. وهو وضع ضاقت معه ساحة التنازلات المتبادلة بين الطرفين وانفتح الطريق أمام احتدام الصراع بما لازمه من وقائع احتكاك وعنف.

- برز لأول مرة في تاريخ العلاقات بين المسلمين والقطب مصطلح «الأقلية» للإشارة الى جماعة المسيحيين. فقد جرى استخدامه خلال السبعينات من قبل قيادات من الجماعات

(١٠٣) عبد الفتاح، «المصحف والسيف»، ص ٢٤٧.

(١٠٤) غالي شكري، الثورة المضادة في مصر (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٨)، ص ٣١٥ - ٣١٦.

(١٠٥) محمد رشاد مهنا، نصيحة غلصة لأقباط مصر، «الدعوة»، السنة ٣١، العدد ٦٤ (آب/اغسطس

١٩٨١)، ص ٢٨ - ٢٩، وعبد القدوس، «من تحقيقات الدعوة: مواجهة صريحة لاسباب الفتنة الطائفية»، ص ٤٩ -

الاسلامية ومن القيادات القبطية. وهو المصطلح الذي أهمل استخدامه بعد رفض الأقباط أن ينص في دستور ١٩٢٣ على ضمانات خاصة لحقوقهم كجماعة متميزة.

على أن التطورات السلبية التي لحقت بالتكامل بين الجماعتين الإسلامية والمسيحية في السبعينات إنما يصعب تقدير أبعادها إذا لم نضعها في إطار الأزمة المجتمعية الشاملة التي عمّقتها مجمل السياسات التي أنتجها نظام الرئيس السادات.

ثالثاً: الأزمة المجتمعية كمحرك لعوامل التوتر

يظهر استقراء تاريخ مصر أن التفاعل بين الجماعتين الإسلامية والمسيحية كان يتبدى في معظم الأحيان في مواقف عديدة منها التوافق والتسوية والتنافس والصراع والتمثيل^(١١٧)، وفي فترات معينة كان يحدث أن ترتفع درجة التوتر بين الجماعتين. لكن هذا الأمر كان يرتبط بعوامل مولدة له من بينها:

- وقوع أزمة اقتصادية شديدة، وما أكثر ما تكرر وقوعها واستغلالها من قبل السلطة - فالتوتر الذي عبر عنه انعقاد المؤتمر بين القبطي والمصري (الإسلامي) في عام ١٩١١ تولّد في ظروف أزمة اقتصادية شديدة بدأت في عام ١٩٠٥ وامتدت إلى ١٩٠٨، ١٩٠٩.

وفي ظل الأزمات الاقتصادية يحدث أن يوجّه صاحب السلطة غضب الجماهير إلى الأغيار الدينية وذلك فيما يعرف في علم الاجتماع بحرف اتجاهات سحق الجماهير نحو جماعة اجتماعية تؤخذ ككبش فداء.

نشوء حالة من عدم اتساق المكانة، ففي العصور الوسطى على سبيل المثال كان القبط يلزمون بارتداء ملابس مميزة وبالترام مسلك معين وهو أمر لم يكن يفرض دائماً. ولكن عدم التزام القبط به في فترات معينة كان يتخذ ذريعة لإثارة الجمهور ضدهم. وهو الأمر الذي يشار إليه في علم الاجتماع تحت اسم نظرية «عدم اتساق المكانة»^(١١٨).

وكان يحدث في العصر المملوكي أن يوجد بين كبار موظفي ديوان الخراج من الأقباط من يقترح فرض ضرائب اضافية مرهقة لدافعيتها. فهنا كان ينشأ - مع استخدام القسوة في تحصيلها - موقف يقترب من الموقف الذي يشير إليه بعض الباحثين تحت عنوان «مسؤولية الأقلية»^(١١٨).

(١٠٦) حول مصطلحات: (Adjustment, Compromise, Competition, Conflict, and Assimilation)،

انظر: محمد عاطف غيث، قاموس علم الاجتماع (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٩).

Andreze Malewski, «The Degree of Status Incongruency and its Effects», in: Talcott Parsons [et al.], eds., *Theories of Society: Foundations of Modern Sociological Theory*, 2 vols. (New York: Free Press of Glencoe, 1961), vol. 2, pp. 303-308.

Gordon N. Allport, *The Nature of Prejudice*, 2nd. ed. (Reading, Mass.: Addison-Wesley, ١٩٠٨) 1980, p. 217.

وتولّد اتجاهات الحراك الاجتماعي الى أعلى وإلى أسفل توتراً في صفوف الطبقات أو الفئات الاجتماعية الطامعة الى تحسين أوضاعها، أو تلك التي تتضرر من تدهور أوضاعها.

ويعتبر المؤثر الخارجي الذي يهدد النسق الثقافي للأكثرية مصدراً رئيساً من مصادر التوتر بين المسلمين وبين غير المسلمين. وهو الأمر الذي تُطلعنا على وقائعه الغزوات الصليبية. فهنا يسهل أن تحدث إسقاطات على المسيحيين من أهل البلاد.

فهذه العوامل كلها أو بعضها من مولدات التوتر. ولكن يظل عامل «الأزمة المجتمعية» هو العامل الرئيس - ويكاد أن يكون الوحيد - الذي يوسع دائرة التوتر ويدفع الى مستوى من العنف تمارسه، أو تتعرض له، أو تتبادلها مجموعات من السكان، فلا يقتصر على مجرد وقوع أحداث فردية.

إن تحوّل أزمة ما الى أزمة مجتمعية شاملة: اقتصادية واجتماعية وسياسية هو ما يعرف في علم الاجتماع بنشوء واستحكام حالة من «الانقباض الاجتماعي»^(١). ويشير المفهوم الى عملية تسارع التفكير في البنيان الاجتماعي والقيم الاجتماعية. كما يشير الى ظاهرة عجز المؤسسات الاجتماعية، والسلطة بوجه خاص الى عدم أداء واجبها وتدهور معنوياتها^(٢) وهو ما بدأ يتعرض له المجتمع المصري في عقد السبعينات.

ففي هذا العقد، أخذت تستحكم مجموعة من التناقضات الحادة أبرزها:

١ - التناقض بين ما نصّ عليه الدستور من تنظيم الاقتصاد القومي وفقاً لخطة تنمية شاملة تكفل عدالة التوزيع ورفع مستوى المعيشة والقضاء على البطالة، وزيادة فرص العمل، وربط الأجر بالانتاج، وغير ذلك من الأهداف وبين المنفذ فعلاً من السياسات الاجتماعية والاقتصادية التي ترتب عليها تراجع الانتاج الصناعي والزراعي وتدني القوة الشرائية لمجموع الطبقات الكادحة ولقطاعات واسعة من الفئات الوسطى، وأخذت تضيق فرص العمل المناسب أمام الشباب، وضاعت أكثر فرصه في الحصول على مسكن وتكوين أسرة. وفي الوقت ذاته، صعدت الى قمة المجتمع مجموعات من «الرأسماليين الطفيليين» ليتحولوا في زمن قياسي الى أصحاب ملايين، دون أن يكون العمل المنتج مصدراً لثرواتهم.

٢ - التناقض بين الإلحاح البالغ على الشعارات الدينية والأخلاقية التي رفعتها أجهزة الإعلام الرسمية وبين أوضاع مجتمعية تزكي كل قيم الاستهلاك الترفي، وتهدر قيمة العمل والكفاءة، وتنتشر قيم الكسب السريع أياً كانت وسائله أو مصادره: من الفساد والرشوة

(١) هو ما يشار اليه بمصطلح (Anomie) أو «اللامعيارية» في علم الاجتماع.

(١٠٩) المصدر نفسه، ص ٢٢٥.

والاستيلاء على المال العام . ثم ما صاحب الاندفاع الى الهجرة الخارجية من تفكك شديد في العديد من أسر الريف والمدينة . وكل هذا أحدث شرخاً في نسق القيم الدينية والأخلاقية الموروثة والتي تشكل الاطار المرجعي لأكثرية السكان خاصة فئاتها الوسطى والصغيرة .

٣ - التناقض بين المثل العليا التي سادت في الخمسينات والستينات وجذبت الأجيال الشابة على وجه خاص، مثل الوطنية، والوحدة والقومية العربية، والعدالة الاجتماعية، وبين النهج الذي اتبع بعد حرب ١٩٧٣ من الاقتراب والمصالحة والتحالف مع الولايات المتحدة الأمريكية واسرائيل بما صاحب ذلك من انعزال عن حركة النضال القومي العربي المناهض للإمبريالية والصهيونية، وبما ارتد على قطاع كبير من الشباب بإحباط عميق .

٤ - التناقض بين شعارات الديمقراطية التي طرحت بقوة غداة تولي الرئيس السادات لتقنع الرأي العام بأنها خط التمايز الأساس عن حكم جمال عبد الناصر، وبين القوانين والاجراءات التي تواتت خاصة بعد انتفاضة ١٨ و ١٩ كانون الثاني/يناير ١٩٧٧ لتفرغ نظام تعدد الأحزاب من مضمونه، ولتضاعف القيود المفروضة على حرية الفرد والجماعة .

وفي هذا السياق، فإن الجماهير الشعبية التي كانت قد فرضت عليها معركة التحرير بعد هزيمة ١٩٦٧ تضحيات متزايدة تطلعت الى أوضاع أفضل . أما الأجيال الشابة التي تشكل ثقلًا سكانياً ضخماً في المجتمع المصري فإن تياراً في داخلها كانت قد فتحت له حرب ١٩٦٧ مدرسة واسعة للتثقيف السياسي فاتجه الى المطالبة بمزيد من المشاركة في ادارة شؤون البلاد ومزيد من الرقابة وتصحيح أخطاء ثورة يوليو مع التمسك بمنطلقاتها الرئيسية . لكن تياراً آخر - يمثل أيضاً الشباب المتعلم في المعاهد والجامعات رفض اختيارات ثورة يوليو بالكامل وشكل جماعات سياسية ذات ايديولوجية دينية إسلامية واتجه من خلال تنظيماته السرية والعلنية الى القطع مع المجتمع القائم وعلان الحرب عليه . وفي الوقت نفسه، وعلى الجانب المسيحي فإن عجز التنظيم السياسي الواحد عن تأطير كتلة الشباب المسيحي المتعلم في داخله كان قد دفع هذه الكتلة الى أن تلتف حول قياداتها الدينية التي كانت قد تكونت لديها رؤية عن حركة اصلاح قبطي تنجه الى الربط بين قضايا الدين والدنيا^(١١) .

وما حدث هو أنه في ظل نظام حكم اتجه الى استخدام الدين لتحقيق أهدافه السياسية والاجتماعية ولعزل خصومه انطلقت الجماعات السياسية الاسلامية والمسيحية لتملأ الساحة . وفي هذا السياق تابعت الأحداث التي شكلت في مجموعها ما اصطلح على تسميته «بالفتنة الطائفية» .

(١١) من المعروف أنه كان من أبرز هذه القيادات الكنسية في هذا المجال الاسقف الأنبا شنودة (البابا الحالي) . انظر : «سؤال وجواب : الخدمة الاجتماعية عمل الكنيسة أم عمل الدولة؟» مجلة الكرازة (٢٥ نيسان/ابريل ١٩٨٠)، انظر ايضاً : هيكل، خريف الغضب : قصة بداية ونهاية عصر انور السادات، ص ٣٤٩ - ٣٥٠ و ٣٥٥ .

ولن يكون في وسع هذه الدراسة أن تستعرض مسلسل هذه الأحداث كاملاً وسنكتفي بالإشارة إلى قليل من كثير، وإلى ما له من دلالات تهمنا، وعلى سبيل المثال:

- أدى تشكيل الجماعات الإسلامية السياسية في الجامعات والمعاهد باسناد من السلطة إلى قيام تشكيلات مقابلة عرفت «بالأمر المسيحية» وبهذا تم إجهاض فعالية تنظيمات الاتحادات الطلابية التي كانت تضم على الدوام الطلاب كلهم مسلمين ومسيحيين.

- في أيلول/سبتمبر ١٩٧٢ أدى إشعال النار في إحدى الجمعيات الدينية القبطية بالخانكة إلى أن يتظاهر في شوارع الحي عدد كبير من الكهنة وغيرهم من العلمانيين القبط وعقدوا اجتماعاً غاضباً أثار بعض المسلمين هناك ورفع درجة التوتر بين الجماعتين.

- في ٢ أيلول/سبتمبر ١٩٧٨ اغتال أشخاص مسلمون القس غبريال عبد المتجلى كاهن كنيسة التوفيقية (سالموط - المنيا). وألف البابا لجنة تقصي حقائق أخذت على رجال الشرطة والنيابة هناك عدم جديتهم في إجراء التحقيق حول الحادث. وفي ظل التوتر السائد وقعت صدامات بين المسلمين والقبط استخدمت فيها الأسلحة النارية والبيضاء ونقل عدد كبير من كل فريق إلى المستشفيات.

- طوال ١٩٧٨ و ١٩٧٩ زادت حدة التوتر ووصلت أحداث العنف في أرياف مصر إلى حد رفض التعامل اليومي. وصدرت منشورات تكفر المجتمع، كما صدرت فتاوى تجيز قتل النصارى والاستيلاء على أموالهم وتم تقسيمهم إلى ثلاثة أقسام: فمن قتل مسلماً يقتل، ومن أعان الكنيسة واشترى سلاحاً يحمل ماله، ومن لم يفعل هذا وذاك فدمه حرام^(١١١).

- في ١٨ آذار/مارس ١٩٨٠ اعتدت بعض الجماعات الإسلامية على الطلاب المسيحيين المقيمين بالمدينة الجامعية بالاسكندرية فأصيب منهم عشرة بإصابات استوجبت نقلهم إلى المستشفيات^(١١٢).

- في ٢٠ آذار/مارس ١٩٨٠ عقد مؤتمر للطلاب بالاسكندرية شارك فيه مسلمون ومسيحيون ولكن وزع في المؤتمر منشور كانت قد أعدته البطيركية قبل الاجتماع. وكان المنشور يطالب «بإقامة الكنائس في الكليات وبمعاقبة الجماعات الإسلامية» وبإعادة الحرس الجامعي إلى الكليات.

- في ١٧ حزيران/يونيو ١٩٨١ نشب نزاع في حي الزاوية الحمراء بالقاهرة حول قطعة أرض كان قد اشتراها أحد المسيحيين لتقام عليها كنيسة واستصدر حكماً قضائياً بحيازتها.

(١١١) عبد الفتاح، والمصحف والسيف، ص ١٠٣.

(١١٢) مجلة الكرازة (٢٨ آذار/مارس ١٩٨٠).

غير أن السلطات المحلية دفعت بأن الأرض ملك لأحد المصانع. وعندما علمت بعض الجماعات الإسلامية الصدامية بأمر النزاع بين الطرفين بادر بعض أعضائها باحتلال الأرض لبناء مسجد عليها فقاومهم المسيحي. وقيل، في رواية، انه بادر بإطلاق النار عليهم في موقع الأرض، وفي رواية أخرى، أنه أطلق النار عندما توجهت الجماعة الإسلامية الى منزله وأنه قُتل بعض أفرادها. هنا امتد الاشتباك بعد ذلك بين المسلمين والمسيحيين فشمّل الحيّ برمّته فوقع قتلى ومصابون من الجانبين، فقدّرت المصادر الحكومية أن مجموع القتلى بلغ ١٧ والجرحى ١١٢ كما قبض على ٢٢٦ شخصاً^(١١٣).

وذكر أنه قتل أكثر من عشرة مسلمين وأصيب أكثر من مائة بالرصاص^(١١٤) وأما مجلة الأقباط التي تصدرها الهيئة القبطية الأمريكية بنيوجرسي فقد ذكرت أن المسلمين الأصوليين ذبحوا مائة مسيحي في القاهرة^(١١٥). فهذه الوقائع، تشير إلى أنه في سياق الأزمة المجتمعية الشاملة تتحول الصراعات الى صدام ويبرز العنف.

غير أن هذه الأزمة تحرك أيضاً جميع العوامل التي سبق أن أشرنا إلى أنها - وفقاً لتجارب تاريخية - تثير التوتر بين المسلمين والقبط. ففي عقد السبعينات تزايد باطراد عجز الدولة المصرية عن القيام بمهامها الاقتصادية والاجتماعية. وضعفت قدرتها على ضبط الأمن، وعلى تحقيق الانضباط في الأجهزة البيروقراطية (تحريض السلطة لقوى سياسية والجماعات الإسلامية) وهي ليست جزءاً من أجهزة أمن الدولة من أجل ردع الخصوم السياسيين في الجماعات، وقيام بعض القضاة بمبادرات شخصية بتطبيق أحكام الشريعة قبل أن تُقرّ مشروعات القوانين من المجلس التشريعي، وغير ذلك من الوقائع العديدة).

ولعبت اتجاهات الحراك الاجتماعي دورها كعامل يمكن أن يثير التوتر بين الجماعتين. فاتساع قاعدة التعليم العالي والمتوسط اتساعاً كبيراً أدى الى أن تصعد في السلم الاجتماعي أعداد ضخمة من الطلاب ذوي الأصول الريفية الفقيرة، وفرض عليهم أن يتحمّلوا صعوبات بالغة في التكيف اجتماعياً وثقافياً مع نمط الحياة الحضري. وانضم اليهم في المدينة أبناء الفئات المتوسطة الصغيرة. وفي داخل هذه الفئات الاجتماعية نشطت الجماعات الإسلامية لتقييم قواعدها^(١١٦).

(١١٣) الجمهورية، ١٩٨١/٦/٢١، وعبد الفتاح، المصدر نفسه، ص ٢٣٩.

(١١٤) «تفجر قنبلة في كنيسة شبرا»، الاعتصام، السنة ٤٤، العدد ١٠ (آب/اغسطس ١٩٨١)، ص ٣ من

الغلاف.

(١١٥) في منشور صدر تحت عنوان:

«The American Coptic Association: The Second Anniversary of Massacring the Christians in Egypt,» Collaboration between the Muslim Fundamentalists and the Egyptian Government.

(١١٦) عن الأصول الاجتماعية لأعضاء تنظيمي «الفنية العسكرية» و«جماعة المسلمين» أنظر:

وبالإضافة الى العوامل السابقة قد يحدث أيضاً أن تحرك الأزمة المجتمعية العامل السكاني ليكون عاملاً مساعداً على إثارة التوتر بين الجماعتين؛ فمع زيادة السكان، واتساع نطاق الهجرة الداخلية الى العواصم والمدن الكبرى، ومع الاتساع العشوائي لرقعة العمران، زادت الكثافة السكانية في الأحياء الفقيرة. وتعتبر «الزاوية الحمراء» حالة نمطية لهذه الأحياء. وفي الوقت نفسه، فبالإضافة الى أن للمسيحيين هناك كثافة ملحوظة، فإن عدداً كبيراً من سكان الحي جاءوا من صعيد مصر يحملون معهم شواغلهم الاقتصادية ومعها أيضاً تقاليد العصية الصارمة، وفي مثل هذا السياق قد يحدث أن يتحول الصراع الى صدام.

ويبقى بعد ذلك أن نشدد على الدور الذي لعبه المؤثر الخارجي في رفع التوتر بين الجماعتين. ففي ظل الأزمة المجتمعية تكون السمة الغالبة للمجتمع هي عدم القدرة على نفي أو على تحييد ذلك الدور الذي تتعدد مصادره ومستوياته، من ذلك مثلاً:

١ - أنه سبق أن أشرنا الى أن أوساط اليمين الغربي تهتم منذ مدة بتوظيف الدين والمؤسسات الدينية للتغلغل في العالم الثالث^(١١٧)، كما أشرنا إلى دور منظمة مجلس الكنائس العالمي، عندما خاضت المعركة في الستينات لمناهضة التوجهات الجديدة للتنمية الاقتصادية في بلدان العالم الثالث ومنها مصر. وفي الوقت ذاته، خاض منظمو الحلف الإسلامي الذي تزعمته السعودية معركتهم الرئيسة ضد تنامي حركة الوحدة العربية فطرح «الإسلام» في مواجهة القومية العربية وكبدل لها. ومنذ بداية السبعينات لم تتوقف القوى المحافظة في الغرب عن السعي إلى إقامة ما يمكن أن يسمى بـ «جبهة أيديولوجية» على نطاق دولي ترفع شعار محاربة المادية والإلحاد والماركسية. وجذبت هذه الجبهة القوى المحافظة الإسلامية والمسيحية واليهودية^(١١٨). وفي مصر رفع هذا الشعار بقوة كل من الرئيس السادات، وشيخ الأزهر الراحل د. عبد الحليم محمود، والبابا شنودة الثالث. أما الرئيس السادات فقد أعلن عن عزمه على إقامة مجمع للأديان الثلاثة في سيناء. وعرض الملك فيصل على مشيخة الأزهر اعتمادات تصل قيمتها الى مائة مليون دولار - دفع منها ٤٠ مليون دولار طبقاً لبعض التقديرات - ليتولى شيخ الأزهر قيادة حملة ضد «الشيوعية والإلحاد»^(١١٩) ودعا البابا شنودة

Saad Eddin Ibrahim, «Anatomy of Egypt's Militant Islamic Groups: Methodological Notes and Preliminary Findings», paper presented at: The Middle East Studies Association Meeting, Washington, D.C., 6-9 November 1981, pp. 28-29.

(١١٧) ولیم سلیمان، الكنيسة المصرية تواجه الاستعمار والصهيونية (القاهرة: دار الكتب العربي، [د. ت.]).

ص ٦٤ - ٦٥.

(١١٨) رفيق سمهون، «الرجائية والنزعة المحافظة العدوانية والشرق الأوسط»، مجلة قضايا السلم والاشتراكية

(تشرين الأول/أكتوبر ١٩٨٦)، ص ٧٤.

(١١٩) هيكل، خريف الغضب: قصة بداية ونهاية عصر انور السادات، ص ٢٦٨.

الثالث الى أن تهتم الكنيسة بتأسيس المستشفيات والمستوصفات والخدمات الصحية. وحدد أن البلاد الشيوعية هي فقط التي تقيد الكنيسة في خدماتها وتقصرها على الصلاة، وتخصر كل شيء في يد الدول لأنها لا تريد أن يكون الله منافساً للدولة^(١٢٠). وعلى سبيل المثال: طلبت الكنيسة الانجيلية بمصر مبالغ ضخمة من مجلس الكنائس العالمي لإقامة دار للمسنين وبيوت للخدمة في كل من قنا والفيوم^(١٢١)، وأخذ الفاتيكان المبادرة على امتداد السبعينات لعقد مؤتمرات «اللقاء المسيحي الاسلامي» وتم عقد مؤتمر منها في مصر عام ١٩٧٨ بين الأزهر والفاتيكان. غير أن بعض المراقبين لاحظوا أنه في معظم اللقاءات التي تمت «كان العنصر السياسي يتدخل في مجال الدين»^(١٢٢). وكان هذا مشجعاً - في رأينا - لكي تتوغل المؤسسات الدينية في مصر في ساحة العمل السياسي، وذلك بمضمونه الحزبي. ونقصد «بالحزبي» هنا الانحياز - لا الى حزب معين قائم في مصر أو الخارج، وإنما الانحياز الى رؤية تتعلق بقضية محورية - إن لم تكن المحورية - وهي قضية التنمية في مصر: مفهومها واطارها وأهدافها والقوى المدعوة للنهوض بها. ولما كان النظام في السبعينات قد أسقط عملياً الدور القائد للقطاع العام أي للدولة في عملية التنمية، فقد أخذت الهيئات الدينية المختلفة اسلامية ومسيحية جانباً من هذه المهمة. وفي هذا لاحظ بعض الباحثين أن كل جانب قد حرص على إظهار حماسه الدينية في شكل أنشطة ثقافية واجتماعية تهدف الى تأييد الذات وإثبات وجود كل طرف في مواجهة الآخر^(١٢٣). وما كان من الممكن الا أن تتجه الأمور هذه الوجهة. فالمؤسسات الدينية في مصر، إسلامية ومسيحية، تلقت مساعدات ضخمة من حكومات نفطية أو من مؤسسات دينية دولية، أو من قوى اليمين المقيم في مصر أو المهجر أو العائد منه.

٢ - وعلى الصعيد العربي فإن اندلاع الحرب الأهلية «الطائفية» في لبنان أعاد الى الأذهان مشروعات مختلفة لبناء اسرائيل وقادتها لإقامة حزام أمن يحيط بإسرائيل من الدويلات الصغيرة التي تقوم على أسس طائفية ودينية وعرقية^(١٢٤)، أما المساعدات المقدمة من المخابرات الامريكية الى «الجبهة اللبنانية» لعمل مخزون احتياطي من الأسلحة، فقد

(١٢٠) «سؤال وجواب: الخدمة الاجتماعية عمل الكنيسة ام عمل الدولة؟».

(١٢١) «طلبت الكنيسة الانجيلية من مجلس الكنائس العالمي»، الهدى، السنة ٦٨، العدد ٨٢٠ (أيار/مايو

١٩٦٨)، ص ٤٨.

(١٢٢) جان احرانيان، اللقاء المسيحي الاسلامي: حوار، مبادئ، تاريخ (القاهرة: [د. ن.].، ١٩٨٠)،

ص ٣٦.

(١٢٣) جمال بدوي، الفتنة الطائفية في مصر: جلورها وأسبابها، ص ٢١.

(١٢٤) «أحداث لبنان الدامية [١٩٧٥] على ضوء الرسائل المتبادلة بين بن جوريون وشاريت وساسون

[١٩٥٤]»، الطلبة، السنة ١٢، العدد ٣ (آذار/مارس ١٩٧٦)، ص ٢٢ - ٢٨.

كانت تتم - حسبها ذكرت «المهرالدربيون» - وفق برنامج الوكالة لاستخدام الأقليات لوقف أي تقدّم شيوعي^(١٢٥). وسوف نعود الى دور المؤثر الخارجي ممثلاً في الحرب الأهلية اللبنانية عند الحديث عن المهجر القبطي، ولكن تكفي الإشارة الى التوجهات الايديولوجية للقوى الانعزالية. فبعد خمس سنوات من بدء الحرب الأهلية الطائفية حددت إحدى الوثائق التاريخية المارونية: أن مشكلة الأقليات «هي مشكلة الشرق الأوسط الأساسية والأولى، بل هي مشكلة كل آسيا وأفريقيا» وتضيف الوثيقة: «أن الأقليات الأساسية في هذا الشرق هي الأقليات الدينية»^(١٢٦). كما تضيف مذكرة للرهبانيات المارونية (الكسليك) «أن كل الدول العربية دول اسلامية تعامل المسيحيين كأهل ذمة محرومين من حقوق المواطنة الفعلية. وأن لبنان هو في الواقع ملجأ الأقليات الهاربة من الخطر السني. وأن الخروج من الأزمة هو العودة الى صيغة لبنان القديمة بضمان الدول الكبرى»^(١٢٧).

٣ - تدخل الثورة الإيرانية الإسلامية في نطاق المؤثرات الخارجية التي كان لها انعكاس ملموس على أحداث ما سمي «بالفتنة الطائفية». ذلك أن انتصار الثورة قد ألهم خيال الجماعات الإسلامية السياسية، وجسم في الواقع امكانية وضع منطلقاتهم الايديولوجية موضع التنفيذ، وهي المنطلقات التي تربطها صلات قرابة قوية بأيديولوجية الشوار الإيرانيين^(١٢٨).

٤ - ثم نأتي الى المؤتمر الخارجي المتمثل في وجود حركة سياسية انعزالية في صفوف أقباط المهجر. وهي الحركة التي تعبر عنها «الهيئة القبطية» بفروعها في الولايات المتحدة وكندا وأستراليا وأوروبا. وسنقصر حديثنا أساساً على «الهيئة القبطية الأمريكية» التي تأسست عام ١٩٧٤ في نيوجرسي بالولايات المتحدة الأمريكية، ولها مجلة ناطقة باسمها هي «الأقباط»، وتصدر باللغتين الانكليزية والعربية. وأهداف الهيئة المعلنة هي: خلق مجتمع دولي قبطي متحد، والمساهمة في دعم كيان الأقباط بمصر، والمطالبة برفع الظلم الواقع عليهم، وإشعار المجتمع الدولي بقوة الفكر القبطي والتراث المصري، وتأسيس معهد للدراسات القبطية^(١٢٩). وتنطلق كتابات المجلة - وعلى الأخص تلك التي تعبر عن قيادات «الهيئة» - من منطلقات رئيسة تحكم رؤيتها لمجمل الأوضاع الراهنة لقبط مصر، ولعلاقاتهم بالمسلمين،

(١٢٥) سامي منصور، مطبعة لبنان الكبرى: حرب الاستنزاف العربية الجديدة (القاهرة: المركز العربي للبحث والنشر، ١٩٨١)، ص ١٨٩.

(١٢٦) ابوسيف يوسف، «الدروس التي تلقيناها بعض رسائل اسرائيلية»، في: اللجنة المصرية لتضامن الشعوب الافريقية الآسيوية، الوحدة الوطنية والتضامن القومي (القاهرة: دار الموقف العربي، ١٩٨٢)، ص ٧١.

(١٢٧) منصور، المصدر نفسه، ص ٢١٢.

(١٢٨) لمزيد من التفصيل انظر:

Ibrahim, «Anatomy of Egypt's Militant Islamic Groups: Methodological Notes and Preliminary Findings», pp. 39-42.

The Copts, vol. 5, no. 3 (October 1978), p. 11.

(١٢٩)

ولتاريخ مصر تحت الحكم العربي الاسلامي . ومؤدى ما تذهب إليه هو أن هناك مخططاً يستهدف إبادة المسيحيين في مصر . وإن هذه الإبادة كانت أحد المبادئ السرية لثورة يوليو ١٩٥٢^(١٣١)، وأن أولى خطوات تنفيذ المؤامرة هي تحطيم الأقباط اقتصادياً وسياسياً: فقد تم تجريد اغنيائهم من ثرواتهم، وقضى على زعاماتهم المدنية^(١٣٢). وكانت الخطوة الثانية تحطيمهم علمياً واجتماعياً بممارسة التمييز ضدهم . أما الخطوة الثالثة فكانت إلقاء الرعب في قلوبهم تارة باستخدام المتخاذلين من القيادات القبطية، وتارة - وهو ما يحدث الآن - باستخدام الهيئات الدينية الإسلامية المتطرفة^(١٣٣). وهذه المؤامرة جزء من مؤامرة أكبر . فالحكومات المتعاقبة الاسلامية في الشرق الأدنى تستهدف تحطيم المسيحيين اجتماعياً وسياسياً وتعليمياً وتحويلهم الى الاسلام^(١٣٤).

وتتوسع المجلة دائماً في عرض اعتداءات الجماعات الإسلامية على أرواح القبط، وحرق الكنائس ومحاولة فرض الشريعة على غير المسلمين، وتعدّد مظاهر التمييز ضدهم: من إخفاء لتعدادهم الحقيقي الى تجاهل ثقافتهم في وسائل الاعلام الحكومية، وغير ذلك مما يدخل عندهم تحت عنوان جريمة إبادة السلالات البشرية (Ethnocide). بل انه يبدو عندهم أن الأمور سائرة الى نظام العزل (أبارتهيد) في مصر^(١٣٥).

وتذهب المجلة في مقالاتها إلى إعادة تأويل تاريخ مصر العربي وعلاقة المسلمين بالقبط بما يعزز فكرة المخطط المشار اليه . فعند معظم كتابها أنه مهما قيل عن اضطهاد دقليديانوس للقبط فإن التنكيل بالشعب المصري كان أضعافاً مضاعفة في العصر العربي^(١٣٦)، وعندهم أن العرب لم يقيموا في مصر حضارة، فقد زحفت عليها قبائل من البدو المتخلفين لم يكن لهم هم سوى نهب البلاد^(١٣٧)، وانهم قوضوا الحضارة المصرية فضاعت المدنية والمعرفة بعد أن

(١٣٠) شوقي ف. كراس، «كلمة الهبة: أبعاد المؤامرة ضد الأقباط»، في مجلة:

The Copts, vol. 6, nos. 1-2 (March 1979), pp. 38-39.

(١٣١) المصدر نفسه، ص ٣٩.

(١٣٢) المصدر نفسه، ص ٣٨.

(١٣٣) شوقي ف. كراس، «في الصميم»، في مجلة:

The Copts, vol. 11, nos. 3-4 (December 1984), p. 22.

(١٣٤) انظر على سبيل المثال المقالات التالية:

Shawky F. Karas, «The Dimension of the Conspiracy against Christians in Egypt: A Holocaust in Preparation.» *The Copts*, vol. 6, nos. 1-2 (March 1979), p. 11, and «Toward Apartheid in Egypt.» *The Copts*, vol. 7, nos. 1-2 (March 1980), p. 15.

(١٣٥) ميلاد سيدهم اسكندر، «وطنية الأقباط (٢)،» في:

The Copts, vol. 5, no. 1 (October 1978), pp. 18 and 21.

(١٣٦) جودة جرجس جرجس، «رحلة مع التاريخ»، في:

The Copts, vol. 6, nos. 1-2 (March 1979), p. 30.

أحرقوا مكتبة الاسكندرية، فخيم الظلام على مصر، واشتدّ بعد تأسيس الأزهر^(١٣٧). وحلّت الكارثة عندما نادى ثورة يوليو بالوحدة العربية كتمهيد للوحدة الاسلامية^(١٣٨).

ويفرض هذا الاطار الايديولوجي، كما تفرض المنطلقات التي تتبناها الهيئة، أسلوب عمل معين وخط تحالفات محدداً. فهي تنظم أو تشارك في المؤتمرات التي تقيمها هي أو غيرها من الهيئات الدينية أو الاجتماعية التي يكونها مهاجرون ينتمون الى كنائس أو سلالات شرق أوسطية. وتعمل «الهيئة» على أن يمتد نشاطها الى داخل مصر فتعلن أنّ من أغراضها مساعدة الطلاب الفقراء والمبعوثين في امريكا^(١٣٩)، وتدعو «الهيئة» الشعب القبطي في الداخل والخارج الى أن يدافع عن حقوقه المشروعة بالطرق السلمية. وفي الوقت نفسه تؤكد على أن الأقباط مستعدون للدفاع عن أرواحهم وممتلكاتهم بكل ما لديهم «فالموت أفضل من العبودية»، و«المسيحية تنبئ الدفاع عن النفس والحقوق»^(١٤٠).

وفيما يتعلق بخط التحالفات فهناك مستويات:

- المستوى الفكري: وفيه تنشر المجلة مقالات لكتاب صهيونيين تستهدف إبراز فكرة، أو خطر، الغزو الاسلامي الجديد على الغرب المسيحي اليهودي، لا يقلّ عن خطر الشيوعية^(١٤١).

- وعلى مستوى الموقف السياسي تتعاطف «الهيئة» مع الكتائب اللبنانية فترسل برقية تأييد لقائد قوات الجبهة اللبنانية. وتضمنت البرقية «تلميحاً لما يعانيه الأقباط بمصر» وتحذر المجلة «الأقباط» اللبنانيين من ابتلاع طعم المثقفين العروبيين في لبنان «هؤلاء الذين ينادون بالمجتمع الموحد العربي اللبناني لإغراق الخصوصية المسيحية بشكل عام في بحر من القومية العربية المتعددة الأوجه والطروحات»^(١٤٢).

وتقديراً، بعد ذلك، أن «الهيئة القبطية الأمريكية» باتجاهاتها الفكرية ومواقفها السياسية إنما تمثل نزعة حادة من «التمحور حول الذات» لم يعرفها قبط مصر من قبل. لأن الهيئة لا تقف على أرض انفصالية كاملة عن مسلمي مصر فحسب، بل وعلى أرضية الانحياز الى الأعداء التاريخيين لمصر وللبلاذ العربية. وقد استشعرت قيادات الكنيسة ما

(١٣٧) المصدر نفسه، ص ١٨ و ٢١.

(١٣٨) المصدر نفسه، ص ١٨ و ٢١.

(١٣٩) المصدر نفسه، ص ١٨ و ٢١.

The Copts, vol. 6, nos. 1-2 (March 1979), p. 29.

(١٤٠) «أخبار جنوب كاليفورنيا»، في:

(١٤١) من هؤلاء الكتاب ايشاك ابراهيم وبيات يعور، انظر التعريف بكتاب الأول:

«Black Gold and Holy War.» *The Copts*, vol. 12, nos. 1-2 (June 1985), p. 22.

(١٤٢) «المسيحيون اللبنانيون على طريق الأقباط»، في: *The Copts*, vol. 12, nos 1-2 (June 1985), p. 25.

تنطوي عليه مواقف الهيئة من أخطار قادتها، من واقع ان تصرفات الهيئة وكتاباتهما، تسيء الى الوطن ولا تتفق مع مبادئ الكنيسة ووطنيتها، وحجها لمصر وولائها لحكامها ولتاريخها الوطني^(١٤٣). وفي آب/اغسطس ١٩٨١ نشرت الصحف الأمريكية بياناً وقّع عليه رؤساء ٢٦ كنيسة قبطية في المهجر الأمريكي يشجب ادعاءات لا أساس لها تصدر من أشخاص أو منظمات، خاصة من تلك المنظمة التي تسمى نفسها بالهيئة القبطية الأمريكية^(١٤٤).

وفي الوقت نفسه، فإن تقديرنا أيضاً أن قوة «الهيئة القبطية الأمريكية» لا ترجع إلى أن لها أغلبية كبيرة أو صغيرة في صفوف المهجر القبطي^(١٤٥)، وإنما ترجع إلى تنظيم أنشطتها الإعلامية وإمكاناتها المادية المتزايدة.

وفي جميع الأحوال، فنحن وإن كنا لا نميل إلى المبالغة في تأثير المهجر على توجهات المسلمين والقبط في داخل مصر، إلا أنه لا بد من الاعتراف بأن ثمة مؤثرات مباشرة وغير مباشرة تمارسها الانساق الثقافية الاجتماعية التي تتعدد - وأحياناً تتضارب - بتعدد البيئات التي يهاجر إليها المصريون للعمل أو الاستقرار وتضاربها. ثم تتعمق هذه المؤثرات الثقافية الاجتماعية بسبب نشوء صلات اقتصادية متعددة الجوانب والمستويات بين مصر وبين بلدان المهجر. وتأخذ هذه الصلات صورة تحولات مالية إلى عائلات المهاجرين، كما تتخذ شكل مؤسسات اقتصادية وثقافية واجتماعية مختلفة اسلامية ومسيحية.

وأخيراً، فإن تقديرنا هو أن مجموع المؤثرات الخارجية التي أشرنا إليها قد أثر في عدد من جوانبها على العلاقات بين المسلمين والقبط، وذلك بما ولد من بعض النتائج السلبية في مقدمتها.

- الخطر الناجم من تكريس مفهوم «الأقلية القبطية» بما يتضمنه مفهوم «الأقلية» من اتجاه عند بعض الجماعات الاسلامية السياسية الى عزل القبط عن اطار الشعب الواحد. وفي الوقت ذاته بما يتضمنه هذا المفهوم عند المسيحيين من ذوي النزعات الانطوائية الى عزل القبط عن مجتمعهم الأكبر.

- الخطر الناجم عن تبلور رؤى ومواقف مستقطبة بحدّة في صفوف الجماعتين تحملها العناصر المتشددة على الجانبين، وتعمل على نشرها كحقائق ثابتة عن طبيعة العلاقات بين المسلمين والقبط. وذلك من قبيل: أن القبط كالموارنة أو اليهود تحرّكهم نزعة انفصالية لإقامة

(١٤٣) بيان من بطريركية الأقباط استنكاراً للهيئة القبطية، «الأهرام»، ٢٦/٦/١٩٨١.

(١٤٤) المصدر نفسه.

(١٤٥) لقاءات مع بعض الدارسين والمهاجرين إلى الولايات المتحدة الأمريكية.

دولة، هذا على الجانب الاسلامي^(١١٦)، وأن المسلمين - وهذا على الجانب المسيحي - يستهدفون القضاء على القبط سياسياً واقتصادياً وثقافياً تمهيداً لاستعبادهم^(١١٧).

- الخطر الناجم عن خلق ما يمكن أن يسمى «بمسألة قبطية» تنبناها أوساط أجنبية أو قبطية بما يفاقم من عمل المؤثر الخارجي.

- وتبدو جميع هذه الأخطار جدية اذا ما أخذ في الاعتبار ما عليه الوضع العام في الوطن العربي من تزدّ شامل يفسر استثناء الصراعات الإثنية الدينية والطائفية فيه، وهي الصراعات التي تمهد هذا القطر العربي أو ذاك في استقلاله وسلامة أراضيه، إن لم يكن في صميم وجوده في بعض الحالات.

فإذا أردنا بعد ذلك أن نقوم سيرورة التكامل بين الجماعتين الاسلامية والمسيحية في عقد السبعينات أمكن القول بأن محصلتها السلبية تفرض عدم التهوين من شأن ما حدث. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى، يتعين أيضاً الحذر من القفز الى استنتاجات متسرّعة. وفي هذه النقطة ملحوظتان:

الأولى: هي أن عدداً من وقائع السبعينات قد يشي بطابعه «الطائفي»، ولكن الطائفية لم يتم تكريسها بعد كظاهرة محلية. فمن ناحية فإن الطائفية تعكس في العادة سياسة طائفة دينية أو قومية معينة وتتسم هذه السياسة بعدم التسامح و«التعصب القومي الشديد» (Chauvinism) تجاه الناس الذين ينتمون الى القوميات الأخرى^(١١٨). ولكن يمكن ملاحظة أن الطائفية بهذا المعنى لا تشكل ظاهرة في صفوف الشعب في مجموعه.

ومن ناحية أخرى، هناك التعريف القائل بأن الطائفية (شأنها شأن الصهيونية) تشكل نوعاً من الوعي التقليدي الملتزم بتثبيت أنظمة نشأت في الأساس من أجل تأمين سيطرة جماعة طائفية على جماعات أخرى وأنها تقوم على فكرة خلق وطن قومي لطائفة معينة على حساب الجماعات الأخرى بما يضيفي الشرعية على التمييز الطائفي ويحوّل البلد الى قاعدة للإمبريالية الغربية^(١١٩). نقول إن مثل هذا التعريف لا ينطبق على الوضع القائم في مصر لسببين رئيسين:

(١٤٦) عبد القدوس، «من تحقيقات الدعوة: مراجعة صريحة لأسباب الفتنة الطائفية»، ص ٥٠ - ٥١.

(١٤٧) انظر نص مشروع وزع بتوقيع «الشعب القبطي» في:

Abu-Sahlich, *L'Impact de la religion sur l'ordre juridique: Cas de l'Egypte, non-musulmans en pays de l'islam*, pp. 319-323.

(١٤٨) بيتر كنيان، «ماذا يكمن وراء النزاع؟» مجلة قضايا السلم والاشتراكية، العدد ٢ (شباط/فبراير ١٩٨٤)،

ص ٥٤.

(١٤٩) حلم بركات، المجتمع العربي المعاصر: بحث استطلاعي اجتماعي (بيروت: مركز دراسات الوحدة

العربية، ١٩٨٤)، ص ٢٤٨.

الأول: ان الأقباط في مصر لم يتحولوا مع نظام الملل الى أقلية أو قومية تشكل قاعدة للنفوذ الإمبريالي. وكرس استقلال محمد علي بمصر هذا التوجه. ثم تعزز عبر الثورات الوطنية الديمقراطية في ١٨٨٢، ١٩١٩ و ١٩٥٢.

الثاني: هو أن النزعة الطائفية في مصر الحديثة لا تدخل كمكون له وزنه في الوجدان الشعبي. ذلك أن حركة الجماهير الشعبية إنما تحفزها وتوجهها بالأساس أهداف ومطالب سياسية وطبقية في الجوهر.

فهذا الرصيد لم يتبدد بالكامل، والدفاع عنه أمر وارد.

الملحوظة الثانية: تتعلق بالتجربة المعاشة وبوجه خاص بمكونات الوجدان الوطني وأوضاع الحركة الجماهيرية على اتساعها. ففي ١٨، ١٩ كانون الثاني/يناير ١٩٧٧ شملت مصر من شمالها الى جنوبها انتفاضة شعبية تلقائية. ولكن لم يحدث فيها اعتداء على الأغيار الدينيين وبالذات على الأقباط. وقد أثبت هذه الواقعة في محضر قسم من أقسام الشرطة بالأسكندرية كاهن كنيسة مار جرجس بالشاطبي^(١) وحملت صحف أحزاب المعارضة في معظمها الحكومة المسؤولية عن تردّي الأوضاع واشتدت في حملتها، وكان أن شملت اعتقالات ايلول/سبتمبر ١٩٨١ عدداً كبيراً من قياداتها وكتابها. وعقب الاعتداء على الطلاب المسيحيين في جامعة الاسكندرية عقدت لقاءات كان من أهمها الاجتماع الذي عقدته عناصر مستنيرة من المسلمين والمسيحيين^(٢). وعندما انتقد الرئيس السادات البابا شنودة في خطابه الذي جاء في ١٤ أيار/مايو ١٩٨٠ أمام مجلس الشعب وتضمن الانتقاد ما يمكن أن يعتبر اتهامات جسيمة موجهة الى رئيس الكنيسة من شأنها أن تستفز مشاعر المواطنين العاديين من المسلمين، توقع الكثيرون أن تنفجر مظاهرات غاضبة ضد الأقباط. ولكن شيئاً من ذلك لم يقع لأن العنف الطائفي ليس من التقاليد الشعبية المترسخة.

ونخلص من هذا الى أن بعض أحداث السبعينات كان لها طابع «طائفي» لكن مصر لم يتم ادخالها بعد في حزام البلاد التي ترسخت فيها الفتنة الطائفية.

(١٥٠) لقاء مع الأب انطاسي شفيق، راعي كنيسة مار جرجس بالشاطبي الاسكندرية.

(١٥١) يشار هنا الى الاجتماع الذي عقد في الاسكندرية بتاريخ ١٩٨٠/٢/٦، وحضره المرحوم د. محمود القاضي عضو المعارضة البارز في مجلس الشعب، والاساذ عادل عيد المحامي (من الاخوان المسلمين) والأب انطاسي شفيق، والسادة أبو العز الحريري عضو مجلس الشعب السابق وعضو أمانة حزب التجمع الوطني التقدمي الوحدوي وغنار عبد العليم المحامي ولطيف زكي وكهال زاخر والكاتبة الصحفية ايفلين رياض.

الفصل السابع
إشكاليّات مطروحة :
الأثنيّة والأفليّة

أولاً: عن مفهوم «الإثنية»

سبق أن أشرنا في مقدّمة الدراسة الى أن من بين المصطلحات المستخدمة في دراسة الجماعات الاجتماعية ومشكلات التفاعل فيما بينها، ما يستوجب أن يؤخذ بتحفظ وحذر. ويأتي مصطلح «الإثنية» في المقدمة، وذلك فيما يتعلق بدراستنا.

والواقع أنه لا يندر أن يتم الاعتماد على مفهوم الإثنية - كما تتعامل معه الدراسات الإثنولوجية - للتأكيد على الفروق القائمة في داخل شعب أو سكان بلد من البلاد بما ينتهي - خاصة عند توظيفه على المستوى السياسي - الى تكريس عوامل الشقاق بين الجماعات وليس الى تغليب دواعي التكامل فيما بينها. وربما يكون هذا الأمر متوقّعاً إذا ما استعدنا ما قيل من أن حصر الجماعات الإثنولوجية يثير في بعض الأحيان مأخذ مفهومية وايدولوجية. فلم يكن من قبيل الصدفة بعد ذلك أن بعض صحف المهجر ذات النزعة الانعزالية قد توسعت في استخدام كلمات «إثنية» وإبادة «الإثنية» وذلك في معرض حديثها عن علاقة المسلمين بالأقباط^(١).

وببقى بعد ذلك أن السؤال المطروح فيما يتعلق بمفهوم الإثنية هو: إلى أيّ حد أدى استعراب مصر ودخول أكثرية المصريين في الاسلام إلى تعميق الفروق الإثنية بين المسلمين والقبط؟

لقد اجتهد المشتغلون بالإثنولوجيا في تحديد القسّمات الرئيسة والصرفة للإثنية.

(١) الإشارة هنا الى مجلة *The Copts*.

واختلفوا في ذلك. غير أن القدر المتفق عليه في تعريفهم للإثنية هو أنها جماعة من السكان (فرعية أو صغيرة العدد نسبياً) تعيش في مجتمع أكبر. وأن هذه الجماعة تربط بين أفرادها - أو يوحد بينهم - روابط العرق والثقافة. وأنه يدخل في المكونات الثابتة للإثنية مكونات اللغة والدين والعادات^(١).

أما أصحاب المادية التاريخية فيقرب مفهوم الإثنية عندهم من مفهوم الشعب. ومن ثم نجد بينهم من يضيف إلى القسّمات المميزة للإثنية عامل الأرض أو (التنظيم السياسي الدولي)^(٢).

ولكن أياً ما كان الأمر، فإن الكاتب أميل إلى وجهة النظر القائلة بأنه لا مجال لأن نستنتج أن القسّمات اللصيقة بإثنية ما هي أبدية أو أنها لا تعتمد على البيئة المحيطة في جانبيها الجغرافي والاقتصادي. إن العكس هو صحيح تماماً^(٣).

وإذا صح أن بعض الباحثين يلج على أهمية التمييز بين القسّمات الخالصة واللصيقة بإثنية ما وبين الشروط الطبيعية والاجتماعية التي أوجدتها إلا أنهم يؤكدون - مع ذلك - على أنه يتعين أن يؤخذ بالحسبان أمران:

الأول: هو أن الإثنية باعتبارها جماعة من الناس تكونت في مجرى التاريخ، وأنها تميزت ببعض أو بكل القسّمات الرئيسة التي أشرنا إليها، هذه الإثنية ليس لها وجود منفصل عن المؤسسات الاجتماعية - بالمعنى الدقيق للكلمة - ابتداء من العائلة إلى الدولة.

ومن ثم فنحن بإزاء منظومات (Organisms) إثنية اجتماعية (Ethnosocial) وأن هذه المنظومات تمتلك في العادة وحدة الأرض كما تمتلك وحدة اقتصادية واجتماعية وسياسية. لكن هذا الكيان لا يعود بعد منظومة بسيطة، وإنما ينتهي إلى أن تتحدد مكوناته - من ناحية - بالقسّمات الإثنية التي أشرنا إليها، كما تتحدد في الوقت نفسه بالعوامل الاقتصادية والاجتماعية التي ينشط فيها^(٤). فمثل هذه العوامل تشكل الظواهر الاجتماعية برمتها، بما في ذلك الظواهر الإثنية ذاتها. ومن ثم فإن المنظومة الإثنية الاجتماعية

Art. «Ethnic Group.» in: David L. Sills, ed., *International Encyclopedia of the Social Sciences* (New York; London: Macmillan; Free Press, 1972).

Yulian Bromley, «The Object and Subject: Matter of Ethnography.» *Social Sciences* (Moscow), (1977), pp. 12-13.

Yulian Bromley, the term «Ethnos» and its definition, in: I. R. Grigulevich and S.Y. Koslov, *Races and Peoples: Contemporary Ethnic and Racial Problems* (Moscow: Progress Publishers, 1977), pp. 17-40.

(٥) المصدر نفسه، ص ١٣ - ١٤.

تنتمي الى تركيبة اقتصادية اجتماعية محددة تعطيها طابعها النوعي^(٦).

والأمر الثاني: هو أن التركيبة الاقتصادية الاجتماعية تؤثر، وبكيفية قاطعة، على بنية صفات هذه المنظومة وفي مقدمة هذه الصفات التجانس^(٧). ذلك أنه على الرغم من أنه توجد داخل المنظومة الإثنية الاجتماعية تكوينات متصارعة إلا أن الانقسام الطبيعي فيها لا يؤدي إلى تدمير تكاملها حتى وإن أدى، مع ذلك، إلى ظهور قسّات إثنية تلتصق بجماعات خاصة (مثل الطبقة، الطائفة) . . . الخ^(٨).

والإشارة إلى «التجانس» هنا ربما تلقى المزيد من الضوء على سيورة التعريب في مصر، مع ملاحظة أننا لا نفرض هنا قالباً نظرياً جامداً. فنحن بإزاء واقع له خصوصيته، فضلاً عن أن تمثل الواقع الملموس بكل غناه وتنوعه يتطلب في التطبيق إضافة من هنا وإضافة هناك^(٩). ولكن هذا لا يعني أيضاً التورط في محاولات انتقائية.

والذي حدث هو أن الاسلام انتشر في مصر في بيئة طبيعية وجغرافية لم يطرأ عليها أيضاً تغيير بعد مجيء العرب الى مصر. كما تعاملت الهجرات العربية مع تركيبة اقتصادية اجتماعية تميّز عدد من عناصرها المادية والايديولوجية بقدر من الثبات ملحوظ. وفي الوقت نفسه فإن الإثنية العربية الوافدة الى مصر كانت أبرز قسّاتها ثقافية في المحل الأول وفي مقدّمها اللغة والدين الاسلامي. ولكننا نعلم أن هذه القسّات لم تستقر نهائياً وتتغلب وفقاً لتخطيط مسبق أو بوتائر متساوية. وعلى سبيل المثال فإنه على الرغم من أن انتشار الإسلام كان أسرع بين المصريين، إلا أن انتشار العربية كان أعم^(١٠). ومن هنا فإن تحول القبط الى اللغة العربية تظهر خصوصيته من ناحيتين:

الأولى: في أن العربية التي تحدثوها لم تكن لغة مشتركة في دولة متعددة القوميات (كالانكليزية في الهند مثلاً). فمثل هذه اللغة المشتركة، اذا صح أنها تحقق الاتصال بين الناس على المستويات السياسية والاقتصادية والقانونية إلا أنها لا تحفز اهتمام حياتهم العقلية^(١١).

الثانية: ولعلّ هذا هو الأهم، هي أن اللغة في حياة جماعة إثنية ليست مجرد أداة

(٦) المصدر نفسه، ص ٣٧.

(٧) المصدر نفسه، ص ٣٧.

(٨) المصدر نفسه، ص ٣٧.

(٩) «Ethnic et nation», dans: Victor Koslov, *La Nouvelle critique* (Paris: Editions sociales, 1974), p. 32.

(١٠) جمال حمدان، شخصية مصر: دراسة في عبقرية المكان (القاهرة: عالم الكتب، ١٩٨١)، ص ٣٠٧.

(١١) «Ethnic et nation», p. 28.

(١١)

للاتصال وإنما هي وسيلة لتطوير الأشكال الأساسية لثقافتها. فاللغة التي يتم تعلمها وتطويرها هي وحدها التي يمكن أن تعبّر عن الفروق متناهية الدقة في حياة الناس الروحية ومن خلال أقل عدد من الكلمات^(١٢). ولهذا، فإنه قد يحدث بمرور الوقت، أن الناس الذين يغيرون لغتهم، يغيرون أيضاً انتباههم الالهي، وإن كان هذا لا يتم إلا في الجيلين الثاني والثالث^(١٣). وعلى ضوء هذا احتل المؤثر اللغوي - وما زال - مكانه في التكوين الجديد للشعب المصري بعد فتح العرب لمصر.

وفياً يتعلق بقضية الدين، يذهب بعض الباحثين إلى أن الدين يظل عند تحديد الإثنية قسمة من قسّماتها المميزة^(١٤). ففي فجر نشأة بعض الأمم كان يصعب التفريق بين الحركات الدينية والحركات القومية أو بين العاطفة الدينية والوعي الذاتي القومي المتعاضم^(١٥). وتأسيساً على ما تقدم يصبح مشروعاً أن نسأل الى أي حدّ يمكن القول بأن توزّع المصريين ما بين أكثرية مسلمة وأقلية مسيحية (قبطية) يضعنا أمام «إثنتين» هما من الاختلاف بحيث لا يجوز أن نتحدث عن قيام درجة من التجانس والتكامل بينهما تبرّر الحديث عن وجود شعب واحد.

الاجابة هي: انه من المعروف أن قضية الدين تعالج في علم الاجتماع على أن لكل دين ثلاثة أوجه رئيسة: عقائدية وطقوسية وأخلاقية^(١٦). وبمنا هنا أن نعي بالدين كثقافة. وفي هذا نكتفي بنقطتين:

الأولى: تتعلق بالنسق الأخلاقي في توجهاته العامة (أو في دوره الوظيفي) وما يتضمنه من معايير للسلوك العملي. فهنا قد نجد بعض اختلافات أو فروق بين المسلمين والقبط. ولكن مساحة الالتقاء والاتفاق أشمل. وما حدث بعد مجيء العرب وانتشار الاسلام بين المصريين هو أنه كان هناك بعض عادات وقيم لم يكن يقرّها الدين الجديد فتعرّضت أو تعرض بعضها لعملية إزاحة، كلية أو جزئية. كما انتقل الى القبط قدر من القيم والعادات الجديدة^(١٧).

(١٢) المصدر نفسه، ص ٢٨.

(١٣) المصدر نفسه، ص ٢٨.

(١٤) المصدر نفسه، ص ٣٢.

(١٥) المصدر نفسه، ص ٣٠.

Bronislaw Malinowski, «On Social Functions of Religion,» in: Talcott Parsons [et al.], (١٦) eds., *Theories of Society: Foundations of Modern Sociological Theory*, 2 vols. (New York: Free Press of Glencoe, 1961), vol. 2, p. 1092.

(١٧) احمد صادق سعد، تاريخ مصر الاجتماعي الاقتصادي في ضوء النمط الاسيوي للاتجاه (بيروت: دار ابن خلدون، ١٩٧٩)، ص ١٣٧. انظر أيضاً: جاك تاجر، أقباط ومسلمون منذ الفتح العربي الى عام ١٩٢٢ (القاهرة: كراسات التاريخ المصري، ١٩٥١)، ص ٢٦٨ - ٢٧٠.

الثانية: تتعلق بما يسمى «الدين الشعبي» الذي يتمثل في «الاختيار الروحي والتدرج في علاقة المؤمن بالله، وذلك بالتعبد للأولياء والزيارات، كما ويعتمد على التأويل والرموز والصور لأشخاص «أكثر من التشديد على النصوص والشرعة»^(١٨).

وفي المجتمع المصري الذي احتفظ بقدر كبير من الموروثات الثقافية الدينية السابقة على الاسلام «كانت للدين الشعبي» سيطرة واضحة، وكانت أقوى ما تكون في صفوف الأكثرية الساحقة من السكان من: الفلاحين وفقراء المدن، والقطاعات الواسعة من الفئات الوسطى الصغيرة. وفي اطار مكونات هذا الدين وعلى امتداد قرون عديدة كان يتشابه ويتقارب الى حد كبير - بل وأحياناً يتطابق - العديد من الممارسات اليومية للمسلمين والقبط. تكفي الإشارة هنا الى الدور الذي يلعبه الأولياء عند المسلمين، والقديسون المحليون أو الشهداء عند القبط. فهؤلاء وأولئك يقيمون الموالد اعتقاداً جازماً بشفاعتهم وبالمعجزات التي يمكن أن يساعدوا على تحقيقها. ثم ما يرتبط بذلك من طقوس واجبة الأداء^(١٩) يحفزهم الى ذلك واقع أن الطبقات الشعبية الفقيرة - وربما كان هذا مبرر قيام الدين الشعبي - لا تكفي بمجرد التعاليم الدينية المجردة، بل تحتاج الى «وسيط يتجسد في شخص صالح يتحنس ماسيهم ويساعدهم على حل مشكلاتهم وينصرهم ضد ظالليهم ويتكلم لغتهم»^(٢٠).

وبعد ذلك - وهذا هو الأمر الحاسم - ليس من العسير على أي باحث أن يرى بالعين المجردة أن الأكثرية الساحقة من السكان قد دخلت - بمسلميها وقبطها - وبمعزل عن إرادتها وعبر مساحة زمنية طويلة - على الأقل - في ثلاث عمليات حيوية شاركوا فيها جميعاً وهي:

- إنتاج الخيرات المادية اللازمة للوجود.

- إعادة الانتاج بالمعنى البيولوجي أي ولادة أجيال جديدة.

- إعادة الانتاج بالمعنى الاجتماعي، أي نقل القيم الثقافية الاجتماعية (المادي منها والروحي) والتقاليد الى أجيال جديدة.

وإن هذه العمليات قد دخل في نسجها الدين الشعبي في جوانبه الحضارية فأثر فيها

(١٨) حليم بركات، المجتمع العربي المعاصر: بحث استطلاعي اجتماعي (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٤)، ص ٢٢٥ - ٢٢٦.

(١٩) لاعتبارات تتعلق بحجم الدراسة، نكتفي بالاحالة الى المصادر التالية: سيد عويس، الابداع الثقافي على الطريقة المصرية: دراسة عن الأولياء والقديسين في مصر (القاهرة: دار الطباعة الحديثة، ١٩٨١)، ص ٦ - ١٠، ٢٠ - ٢٦، ٣٤ و ٤٣، وسيد عويس، الخلود في التراث الثقافي المصري (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٦). انظر أيضاً: وليم نظير، العادات المصرية بين الأمس واليوم (القاهرة: دار الكاتب العربي، [د. ت.]، ص ١٠ - ١٩، ٢٢ - ٢٥ و ٢٦ - ٢٧.

(٢٠) بركات، المصدر نفسه، ص ٢٢٦.

وتأثر بها. وأن هذه العمليات كانت من العوامل التي شكلت الأسس الراسخة للتكامل بين المسلمين والقبط.

ولا يعني هذا أن النسق الاجتماعي المصري قد خلا عبر تطوره البطيء من عوامل الصراع التي وجدت على مستويات إثنية أو دينية أو طبقية. لكن الدين وإن عُدَّ قَسْمةً من قَسَمَاتِ الإثنية لم يَقْسَم - في التحليل الأخير - المسلمين والقبط إلى أمتين. ذلك أننا نستطيع أن نضيف إلى اللغة والثقافة - وهما من القَسَمَاتِ الرئيسة المميّزة لإثنية ما - عاملي الأرض وتنظيم الدولة كقِسْمَتَيْنِ مميّزتين في حالة مصر. هذا على الرغم من أن بعض الباحثين يذهب إلى أن الأرض ليس لها مضمون إثني ملحوظ بالدرجة نفسها التي للغة والثقافة^(٢١). غير أن الأرض (في حالة كحالة مصر) شكّلت على الدوام الأساس المادي لتكوّن الجماعة الإثنية، فإنه لكي تترقّى العلاقات بين الناس، يتعين عليهم بداهة أن يعيشوا في جوار بعضهم البعض. وحتى إذا فرضنا أن من يعيش على الأرض ذاتها ناس يتكلمون لغات مختلفة فإنه يمكن أن ينصهروا في شعب واحد^(٢٢). وفي هذا السياق أيضاً يمكن أن نستعيد بوجه خاص ما هو معروف عن الدور الذي لعبته الدولة في فرض الوحدة على مجتمع تختل أموره إذا اختلت وحدته.

ثم نعود مرة أخرى إلى مفهوم «الجماعة الإثنية».

وهنا نتفق مع ما يذهب إليه بعض الباحثين من أن قدراً كبيراً من الالتباس ما زال يحيط بمصطلحات مثل «الجماعة الإثنية» و«الجماعة العرقية» وبعض المصطلحات الأخرى. وعندهم أن المشتغلين بعلم الاجتماع قد نبذوا تعريف الجماعات الاجتماعية بمصطلحات تشير إلى تركيبهم الموروث (الدم أو العرق). ذلك أن الجماعات الاجتماعية تعرف بالإشارة إلى ما هو مشترك بين أعضائها من ثقافة كاللغة، والعادات الجمعية والمؤسسات وأن هناك فرقاً بين جماعة تطالب بالتمييز الإثني وبين جماعة يفرض عليها التمييز من قبل جماعة سياسية تتفوق عليها في سياق الصراع السياسي. وبالتالي فإن ما يشار إليه تحت اسم الوضع الإثني ربما يؤول أساساً: إما إلى الانفصال القومي وإما إلى الخضوع السياسي. ومن ثم فإن غموض تعريف الجماعة الإثنية يعكس الصراعات السياسية في المجتمع حول تقبل جماعة في عضويتها أو استبعادها منها^(٢٣).

وتعليقنا على هذا الرأي يتلخص في أن العلاقة التاريخية بين المسلمين والقبط لم يكن

«Ethnic et nation.» p. 29.

(٢١)

(٢٢) المصدر نفسه، ص ٢٨ - ٢٩.

Art.: «Ethnic Group.» in: N. Abercrombie, S. Hill and B.S. Turner, *The Penguin Dictionary of Sociology* (Harmondsworth, Eng.: Penguin Books, 1954).

وارداً في أحد مقوماتها مفهوم النزعة الانفصالية على الأقل لأنه لم تنشأ في مصر أوضاع تاريخية خاصة تدفع الى فصل الجماعة المسيحية أو انفصالها عن مجتمعتها الأكبر، أو تؤدي الى اختصاص القبط بالسكن في جهة معينة من جهات القطر. وبالإضافة لم تدخل النزعة الانفصالية ضمن محركات التوتر الذي يثور بين الجماعتين، بالغة ما بلغت شدة هذا التوتر.

ونعتقد أن ما هو مطلوب لتفادي الإيغال في التشديد على الفروق الإثنية بين المسلمين والقبط يتطلب أن تكون لنا رؤية محددة للصراعات التي توصف عادة بأنها ذات طابع إثني. ونحن نطلق في هذا من واقع أن القسبات الإثنية تخلق في داخل مجتمع معين. ومن ثم فهي متحركة بمعنى أن قسباتها تتأكد في ظروف معينة، كما يمكن أن تراجع أو تضمر، بل ويتم تدويرها في ظروف أخرى. ومن هنا يتعين أن نفرق داخل محركات التوتر أو الصراع بين ما هو إثني محض وبين ما هو اجتماعي، أي طبقي أو سياسي في التحليل الأخير^(٢٤).

فاذا فعلنا هذا، واضعين في الاعتبار أن التفاعل بين المسلمين والقبط تتحكم فيه عوامل عديدة تتصل في كل مرحلة تاريخية بمستوى تطور المجتمع، وبالعناصر المؤثرة في النسق الثقافي السائد، وبالتراث التاريخي المشترك، وبالدور الذي تلعبه الدولة ومناهجها في ضبط الصراعات المختلفة، والموقف العام والمشارك في مواجهة السيطرة الأجنبية والسياسات الاستعمارية عموماً، إضافة الى المناخ الاجتماعي العام، نقول: إذا فعلنا هذا، أمكننا أن نصل - إذا استخدمنا مصطلح الإثنية ومشتقاته - الى هذه المحصلة العامة وهي أننا - في مصر - بإزاء جماعة إثنية واحدة تتكلم اللغة نفسها (Ethnolinguistic) نفسها، ولها ثقافة عامة مشتركة (Ethnocultural)، وتعيش في دولة واحدة (Ethnopolitical)، وتشكل في النهاية كياناً اجتماعياً واحداً. أي إننا بإزاء شعب واحد.

(٢٤) ربما كان من الأمور ذات الدلالة أن المرحوم توفيق حبيب صاحب كتاب: تذكارات المؤتمر القبطي الأول، الذي عقد عام ١٩١١ في مناخ شفاق طائفي، تحدث عن الدواعي التي دعت الى عقد هذا المؤتمر فقال: أن قيام الأقباط بطلب المساواة في المرافق العامة يرجع الى سببين: أولهما، انتشار الوعي بأن «مقتضيات الزمان والشرعة التي تنمى عليها البلاد تحتان المساواة». والثاني، هو أن الحركة (الثورة) العربية، وقد تمت لصالح المصريين ضد الأتراك، لم يتمتع الأقباط بشيء من ثمراتها. في حين احتكر المصريون المسلمون أهم وظائف الحكومة - وقد كانوا مبعدين عنها - بعد أن أزالوا الأتراك عنها. انظر: توفيق حبيب، تذكارات المؤتمر القبطي الأول (القاهرة: مطبعة الأخبار، ١٩١١)، ص ٧.

في الوقت نفسه، هاجم الشيخ رشيد رضا في المؤيد، الحركة التي أحاطت بعقد المؤتمر القبطي فكتب في جريدة المؤيد يقول: «إن الأقباط يجب ألا يفرضهم أن ثروتهم النسبية أوسع من ثروة المسلمين، لأن المسلمين اذا تمصبوا (امتنعوا عن العمل) فإن الأقباط لا يستطيعون أن يجدوا المزارعين والعاملين إلا من المسلمين الذين يستطيعون أن يقهروا الأقباط بالاعتصاب (الاضراب) الذي بدأ الفرنج ينفض روحه في مصر». المصدر نفسه، ص ٢٤٤. فهنا يجفّي وضع «طائفي» معين الأسباب الحقيقية السياسية والاجتماعية للتوتر الذي ساد في ذلك الوقت بين المسلمين والأقباط.

ثانياً: عن مفهوم «الأقلية»

يستخدم مصطلح «الأقلية»، في بعض الأحيان، كمترادف لمصطلح الجماعات الإثنية والعرقية والدينية. ويكون المصطلح مرادفاً للجماعة الإثنية عندما لا يتضمن وجوده فروقاً فيها تعتبرها الأكثرية صفات منحطة.

وفي جميع الأحوال يتضمن تعريف الأقلية الإشارة الى جماعة اجتماعية يتم فرزها عن غيرها في المجتمع الذي تعيش فيه لصفات تختص بها: جسميّة وثقافية تحمل على معاملتها معاملة غير متساوية فتعتبر نفسها محل تمييز جمعي، كما يتضمن وضع الأقلية استبعادها من المشاركة الكاملة في حياة المجتمع^(٢٥).

على أنه قد طرحت تعريفات في اللجنة الفرعية للجنة حقوق الانسان واللجنة الفرعية لمنع التمييز وحماية الأقليات - وهما من اللجان التابعة للأمم المتحدة - استبعد منها أن يدخل في تعريف الأقلية ما يدل على أنها قليلة العدد أو أن لها صفات تراها الأكثرية منحطة. وجرى التركيز على أنها جماعة محكومة، وتحمل جنسية الدولة التي تعيش فيها، وإن صفاتها الإثنية والدينية واللغوية تجعلها متميزة عن بقية الشعب الذي تعيش فيه^(٢٦).

وتجدر الإشارة هنا إلى أن ممثلي البلدان النامية في اللجنة الأخيرة قد أوضحوا في مداولاتهم حول تعريف الأقلية، أنه إذا ما أخذت بعين الاعتبار القسّمات النوعية التاريخية والاقتصادية لبلادهم، فإنه لا محل لأن تطبق على القوميات هناك المعايير الأوروبية والتجربة الأوروبية^(٢٧).

ومن المعروف أن القبط لا يرغبون على الإقامة في مناطق معينة من البلاد، وليست هناك قوانين أو لوائح تمييزية ضدهم، وليس لهم مكان خاص في التقسيم الاجتماعي للعمل، ولا يختصون بالمهن الوضيعة ولا تنخفض مستويات دخولهم عن المستويات العامة. كما لا يجري فرض الثقافة اللغوية عليهم.

ونخلص مما تقدم كله الى أن القبط لا يدخلون في التعريفات المتداولة في الدراسات السوسولوجية الغربية عن الأقلية. وربما لا يكون في هذا شيء من التعسف اذا استعدنا ما هو معروف من أن أي «مفهوم» هو بذاته وجه من وجوه التحليل لظاهرة أو ظواهر بعينها.

Art.: «Minority.» in: J. Gould and W. L. Kolb, *A Dictionary of Social Sciences* (New York: Free Press, 1969).

Francesco Capotorti, *Study on the Right of Persons Belonging to Ethnic, Religious and Cultural Minorities* (New York: United Nations, 1979), p. 96.

(٢٧) المصدر نفسه، ص ٩٥.

وفي النهاية، فإن هذه المحاولة لطرح مفهومي الإثنية والأقلية على المستوى النظري الإشكالي لا تدخل في باب الترف الفكري. وإنما ترتبط بما يجري طرحه على المستوى السوسيولوجي وتتعلق أساساً بموضوع «الهوية الإثنية».

فلقد لاحظ بعض الباحثين أن عقد السبعينات من هذا القرن قد غدا عقد «الهوية العرقية»^(٢٨). وتكتسب الملحوظة أهميتها من واقع أنه في ذلك العقد جرى التشديد على الهوية الدينية. فطرح بعض علماء الاجتماع^(٢٩) الفرضية القائلة بأن العقيدة الدينية سوف تشهد في السبعينات صحة جديدة في اللقاء بين المسيحية وبين الأديان الآسيوية. وعندهم أن الانتماء الديني سوف يكون موضوعه في هذه الحالة الاختيارات المختلفة بين الديانات المسيحية واليهودية والإسلامية والبوذية. ذلك أن الوضع الراهن هو بمثابة عالم من اللابقيين. ومن هنا تصبح «الملة» للانسان العصري ضرورة نموذجية. فيستعين عليه أن يكون صاحب ملة. وسوف يكون اختياره هنا ذا طابع «مسكوني»^(٣٠) - (أو إذا شئنا على اتساع العالم في الامتداد والتفوذ) وانه في يوم من الأيام، ومع أزمة الحداثة ستكون هناك البقعة الجبارة للقوى الدينية^(٣١).

وتكمن المفارقة في هذه الفرضية أو «النبوءة» كما لاحظ بعض الباحثين في أنه على امتداد العشرين عاماً التي سبقت عقد السبعينات، شغل علماء الاجتماع بقضية العلمانية، وتركز حوارهم على أن المستقبل هو للإدنية^(٣٢).

فهنا، اذا نظرنا الى صورة للعالم يتم تقسيمه بمقتضاها الى كتل دينية كبرى (دولية) ثم الى شعارات تتبناها حركات دينية موعلة في اتجاهها المحافظ وتدعو - مثلاً - في الولايات المتحدة الأمريكية - الى الدفاع تارة عن الحضارة المسيحية وتارة عن الحضارة «اليهودية المسيحية»^(٣٣) فإن التساؤلات عن محاولات ترمي الى اسقاط الحركات القومية وإلى تفتيت الهوية القومية ونفيتها وإحلال هويات أخرى محلها، نقول إن هذه التساؤلات تصبح مشروعة تماماً ومثيرة للانتباه.

(٢٨) عبد الله سليمان أبو كاشف، «نحو بناء نموذج لمفهوم الهوية في العالم الثالث»، المنار، السنة ١، العدد ٨ (أب/اغسطس ١٩٨٥)، ص ٢٦.

(٢٩) الإشارة هنا الى عالم الاجتماع الأمريكي Peter Berger.

(٣٠) (Ecumenical) و«الحركة المسكونية» المعروفة بهذا الاسم، تهدف الى اقامة اشكال من الاتحاد، أو الوحدة أو التعاون بين جميع الكنائس المسيحية في العالم على اختلاف مذاهبها.

(٣١) Roberto Cipriani, «Secularisation ou retour du sacre», paper presented at: Mourad Wahba, ed., *Proceedings of the Fourth EASRG Conference, 6-11 April 1981, Rome (Italy): Youth, Violence, Religion: Secularisation and De-Secularisation* (Cairo: Egyptian Bookshop, 1983), pp. 98-99.

(٣٢) المصدر نفسه، ص ٩٩.

(٣٣) عن حركة «الأغلبية الأخلاقية» انظر:

Guy Sorman, *La Révolution conservatrice* (Paris : Fayard, 1983), pp. 131-145.

خاتمة

مُحاولة للإلقاءِ نظرةٍ مُستقبليةٍ

حاولنا فيها تقدم - وفي خطوط عامة - ان نرصد اهم العوامل البيئية والاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية التي كان يتم من خلالها في حقبة مختلفة من تاريخ مصر العربية ارساء اسس للتكامل الاجتماعي بين المسلمين والقبط.

ويقدر الباحث أن هذه العوامل يتعين ان تؤخذ على الدوام بالحسبان عند محاولة تحديد خطوط عامة لرؤية مستقبلية لسيرورة التفاعل بين المسلمين والقبط. فواقع الأمر أن هذه العوامل تشكل في مجموعها الخبرة التاريخية المشتركة للمصريين. ومن ثم لا يجوز اسقاطها لأن محصلتها النهائية تمثلت في ظاهرتين رئيسيتين:

الأولى: هي ظاهرة التجانس بين سكان البلاد من مسلمين ومسيحيين.
والثانية: هي ظاهرة الإحساس والوعي بالمصير المشترك وبأن هذا الوطن لا يمكن تقسيمه. وهو الأمر الذي يفسر أنه في مواجهة الاخطار الخارجية كان يتم تجاوز أية مشكلة تسبب التوتر أو تثير الصراعات أو تنحيتها.

واذا صحّ ان هاتين الظاهرتين تشكلان الميراث الحيّ للماضي، فيتعين في الوقت نفسه أن نلقي نظرة على الحاضر، ذلك وصولاً إلى الحديث عن المستقبل.

وعند الكاتب أن المجتمع في مصر يتعرض لنوعين من الأخطار التي تؤثر بعمق ليس فقط على مستقبل التكامل بين مسلمي مصر ومسيحييها، بل على مستقبل البلاد ذاته. ومصادر الخطر هنا خارجية وداخلية. وهي مترابطة ومتفاعلة فيما بينها.

هنا يتمثل الخطر الخارجي في أن وجود العرب كقوة مهددة في الصميم لأن الرأسمالية العالمية بقيادة امريكا، وقوتها الصهيونية الضاربة واولئك العرب الذين يخدعون - عن علم أو عن جهل - سياستها،

تعمل في اصرار على تعميق التجزئة، بل تحولها الى عملية تفتيت لا ينجو منها قطر واحد^(١).

ومصر بالطبع ليست مستثناة من ذلك. ومن بين قيادات الكنيسة القبطية من يرى ان احداث ايلول/ سبتمبر ١٩٨١ في مصر ترتبط بدور اسرائيل والولايات المتحدة الامريكية في المنطقة ولأن من مصلحة اسرائيل تفتيت مصر، وبذلك تسيطر على العالم العربي. ومصلحة امريكا مكافحة المد الشيوعي عن طريق اثارة النزعات الدينية. وبذلك التفت الأهداف. ولا ننسى ان امريكا من أزمنة طويلة تشجع اثاره الفتن الدينية وفي مصر بالتحديد^(٢).

والقضية التي تستوجب الالتفات هنا هو أن القوة الضاربة في عملية التفتيت المستهدفة تمثلها الشركات العملاقة متعددة الجنسية (أو عابرة او متجاوزة القومية). وهي في الأساس أمريكية الجنسية ويزداد نفوذها على الدولة وبالتالي تزداد قدرتها على تقرير نهجها الاقتصادي والسياسي، وفرضه على السلطة الحاكمة في الولايات المتحدة^(٣) وفي الوقت نفسه، تدخل الكنيسة في المجتمع الرأسمالي الغربي لتكون جزءاً من الجهاز الايديولوجي للدولة^(٤)، ومكلفاً بالدفاع عن سياساتها وأهدافها.

وتتلخص استراتيجية الشركات العملاقة في العمل على توحيد العالم داخل نطاق النظام الرأسمالي، وفي الوقت ذاته، في تفتيته الى كيانات صغيرة تفرض عليها اشكالا جديدة من التبعية في مقدمتها تحويل البلاد التي تنشط فيها الى بلاد تعيش على استيراد التقنية وتعجز في الوقت ذاته عن انتاجها. ويدخل في هذا تصدير غمط الاستهلاك الترفي الذي ينتهي بأن يقتلع من المجتمع معنى قيمة العمل المنتج وما يرتبط بهذه القيمة من قيم الانتشاء القومي والحرص على المقومات النوعية للثقافة القومية، والقدرة على الإبداع الحضاري. وفي مجتمع الاستهلاك هذا تختل المعايير فتنتقل حركة عفوية أو منظّمة، ويغلب أن تكون ذات نزعة طائفية أو اتجاه سلفي.

وعلى المستوى الايديولوجي لا تعدم الشركات متعددة الجنسية مُنظرين يَشرون بقيام عالم جديد يتم فيه تخطي النزعة القومية وحدود الدولة الوطنية فلا تعود «الأمة الدولة» قوة

(١) اسماعيل صبري عبدالله، «الأمة العربية: الحقيقة العلمية في مواجهة الغلط والخلط»، المستقبل العربي، السنة ٨، العدد ٨٢ (كانون الأول/ديسمبر ١٩٨٥)، ص ١٨.

(٢) سعد عبد الملك، «حوار مع نياة الأنبا غريغوريوس اسقف البحث العلمي والثقافة القبطية»، الشعب، ١٩٨٥/٣/٥.

(٣) رفيق سمهون، «العدوان الأمريكي الاطلسي على لبنان»، مجلة قضايا السلم والاشتراكية، العدد ١ (كانون الثاني/يناير ١٩٨٤)، ص ٧٧.

(٤) Edward Bonsel, «Church, Science, State, Politics,» paper presented at: Mourad Wahba, (٤) ed., *Proceedings of the Fourth EASRG Conference, 6-11 April 1981, Rome (Italy): Youth, Violence, Religion: Secularisation and De-Secularisation* (Cairo: Egyptian Bookshop, 1983), pp. 52-53.

خلاقة في حياة الفرد الخاصة. وفي الوقت نفسه يروّجون لنموذج جديد لإنسان العصر يمثل هذا العالم أو الفني المتخصص الذي يتحرك عبر الحدود القومية ويتخطاها ليضع علمه وتخصصه في خدمة ثورة العصر: الثورة التكنوترونية^(٥).

وترتكز الشركات متعددة الجنسية في داخل البلدان التي تغزوها على الفئات الكومبرادورية. وقد لاحظ بعض الباحثين انه يتم في المنطقة العربية تشجيع طوائف معينة وتوجيهها نحو مواقع اقتصادية معينة. ثم تبدأ بعد ذلك ظاهرة الانقسام الطائفي في مقابل الانقسام الطبقي^(٦). وإذا صح أن الفروقات الطبقية والنظام الطبقي العام هما اللذان يسهمان في حصول النزاعات الطائفية وتجدها - وليست الفروق في المعتقد - إلا أن ازدياد الثروة التي أدت في مجتمعات الخليج العربي الى حدوث فروق طبقية - هي التي أدت أيضاً الى ظهور الطائفية بعد أن كانت قد تغلبت عليها الاتجاهات الوطنية^(٧).

وتعرض مصر لهذه المخاطر التي يحملها تغلغل الشركات المتعددة الجنسية. ذلك أن مجتمع الاستهلاك الذي يراد ترسيخه يدفع الحراك الاجتماعي خاصة في صفوف الفئات الوسطى والفئات الوسطى الصغيرة في اتجاه افقي. وفي وضع اجتماعي اقتصادي شديد التأزم ينزع الأفراد والجماعات إلى تأكيد هويتهم والحفاظ عليها بالانتماء الى العائلة ومسقط الرأس والطائفة الدينية، وذلك على حساب الانتماء الأوسع الى الوطن وإلى الأمة. وهنا يتم تشويه طبيعة الصراع الطبقي لتصبح الفئات التي أشرنا اليها هي الحاضنة لعوامل الشقاق الديني والطائفي. يساعد على هذا أن القيود المفروضة على التعددية وضعف الحياة الحزبية يتسببان بدورهما في ضعف مستوى المشاركة المكفول للطبقات الشعبية والوطنية والقوى السياسية المعبرة عنها، فيتم تحجيم دور الأحزاب السياسية في جذب أوسع القوى الاجتماعية والسياسية في صفوفها وتنظيمها. وفي هذا السياق يمكن أن يقع - وقد بدأ هذا بالفعل - بعض التطورات منها:

١ - أن يزداد الثقل السياسي لمختلف المؤسسات الدينية، الرسمية وغير الرسمية والاسلامية والمسيحية على السواء. وهي الظاهرة التي بدأت تظهر بوضوح في عقد السبعينات. وما زالت هناك إمكانية لأن تتسع حدودها تحت تأثير عوامل شتى منها انكماش دور الدولة في تقديم الخدمات التي كانت تقدم في عقدي الخمسينات والستينات. ومنها أيضاً

Zbigniew Brezenski, *Between Two Ages: America's Role in the Technetronic Era* (Madison, ٥) N. Y.: Penguin Books, [n. d.], pp. 55-56.

(٦) محمود عبد الفضيل، وتضاريس الخريطة الطبقية في الوطن العربي: نظرة اجمالية نقدية، (بحث أعد ضمن اطار مشروع المستقبلات العربية البديلة، القاهرة: منتدى العالم الثالث، شباط/فبراير ١٩٨٥). (غير منشور)

(٧) حليم بركات، المجتمع العربي المعاصر: بحث استطلاعي اجتماعي (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٤)، ص ٢٤٩.

ما يتعلق بتزايد تأثير التحويلات المالية من المصريين المهاجرين أو العاملين في الخارج.

٢ - أن يزداد ارتباط نشاط الفئات الكومبرادورية الإسلامية والمسيحية في اتجاهات يتم في داخلها اندماج الانتهاء الديني أو الطائفي بمصالح اقتصادية ضيقة، الأمر الذي يمكن أن يؤدي - وقد بدأ هذا بالفعل - الى قيام مؤسسات منفصلة: اقتصادية واجتماعية وثقافية اسلامية ومسيحية. وقد يشار هنا - على سبيل المثال - الى المؤسسات التعليمية الحرة التي تقام كمشروعات استثمارية ويتوزع فيها الأطفال والتلاميذ وفقاً لانتماهم الدينية.

هنا يطرح تساؤل مشروع عن البدائل الممكنة إن في المدى الأقرب أو المدى الأبعد. ففي المدى الأقرب يمكن أن نتحدث إجمالاً عن احتمالين:

الأول: هو أنه لما كان معروفاً أن الأوضاع الداخلية للمجتمع تمثل - من حيث القوة والضعف - الأساس الذي يحدد قدرة المجتمع على صدّ فعل الاختراق الخارجي - أو تمكينه من تحقيق أهدافه - فإن استمرار الأزمة المجتمعية يحتمل في طياته تطورات معاكسة لتعزيز التكامل بين المسلمين والمسيحيين. ليس هذا فحسب، بل إن هذه التطورات ستصيب بالتفتت كل جماعة على حدة. فتكثر الانقسامات هنا وهناك وتشتد نوازع التطرف والانكفاء على الذات.

الثاني: هو أن تتمكن حركة سياسية أو ائتلاف من قوى حزبية تقدمية وديموقراطية من أن تطرح أسساً محددة للإصلاح الاجتماعي والاقتصادي تستجيب لها وتبناها قطاعات عريضة من الطبقات والفئات الشعبية والوطنية. ومن المفترض أن تدور هذه الأسس حول محاور أربعة رئيسة:

أولها: إعادة الاعتبار لنهج النضال المناهض لتحالف الامبريالية والصهيونية وقوى التخلف المحلية تأكيداً على قيم الحفاظ على الاستقلال وإقامة العدالة الاجتماعية والتضامن العربي.

ثانيها: اصلاح اقتصادي يمكن قطاعي الزراعة والصناعة من تغطية الجزء الأكبر من الاحتياجات الشعبية الأساسية خاصة من الغذاء والكساء والدواء.

ثالثها: إصلاح ديموقراطي يرسخ ويصون مبادئ التعددية الحزبية بما يمكن المواطنين من أن يتنظموا في أحزابهم المعبرة عنهم، وفي المنظمات الديموقراطية والاجتماعية التي تدافع عن مصالحهم وحقوقهم وأن يؤدي هذا الإصلاح الى تمكينهم من انتخاب ممثلهم الى المجالس الشعبية ويضع حداً لأية تجاوزات من قبل السلطة للمبادئ التي أقرها ميثاق حقوق الانسان وغيره من المواثيق الدولية.

رابعها: اصلاح عميق لنظم التربية والتعليم. يبدأ بالضرورة بترسيخ مبدأ المدرسة القومية الواحدة للمصريين كلهم على اختلاف انتماءاتهم الاجتماعية والدينية بدون تمييز. وتغيير برامج الدراسة في الاتجاه الذي ينمي في الدارسين حب المعرفة والتفكير على أسس عقلانية، وينمي ملكاتهم وأذواقهم الأدبية والفنية، ويربطهم بالتراث الحيّ لأمتهم، ويشجعهم على التفاعل مع الثقافات الانسانية الأخرى.

فهذه الأسس التي يمكن أن تتحوّل الى سياسات ترتبط بها وتساندها الطبقات الشعبية والوطنية من شأنها لا أن تدفع الى الامام قضية التكامل بين المصريين على اختلاف عقائدهم الدينية فحسب، بل إنها يمكن أن تؤدي الى تصحيح منهج طرح التناقضات الرئيسة التي تختمد في داخل المجتمع فلا تعود الصراعات الطائفية الى مركز الاهتمام، كما أنها تساعد على تصحيح منهج طرح المطالب التي تتخذ شكلاً طائفيّاً وعلى حلّها. فهذه المطالب ستكون محل اهتمام الأحزاب ومطروحة على الرأي العام فلا تعود مجرد قضية مطروحة للمساومة بين الأجهزة البيروقراطية وبين قيادات مسيحية من الاكليروس أو من العلمانيين.

وفي هذا السياق يصبح وارداً - ضمن اطار وطني عام وليس من خارجه - أن يتمّ تقديم في مناقشة، أو التوصل الى حلول لعدد من المطالب التي تحتل مساحة مهمة من فكر الجماعة المسيحية في مصر، وذلك من قبيل المطالب التي تقدمها هيئات قبطية بين حين وآخر والتي تتعلق إن بتكافؤ الفرص في وظائف الحكومة والقطاع العام، أو التوسع في قبول الطلاب المسيحيين في كلية الشرطة والكلليات العسكرية، أو التحاق الشباب القبطي بأقسام اللغة العربية وتدريسها وغير ذلك.

واذا كنّا قد شدّدنا على أن ظواهر التوتر بين المسلمين الأقباط ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالأوضاع الاقتصادية الاجتماعية والثقافية السائدة في المجتمع فإن هذا لا يعني أن هذه الظواهر ليست لها خصوصيتها بين مختلف الظواهر الاجتماعية. ومن ثمّ يتعين عدم إهمالها الى أن تتوافر شروط حلّها في المدى الأبعد، عندما يقوم مجتمع جديد. وعلى العكس، يلزم أن نواجه بالدراسة والمتابعة بحثاً عن الأسس التي تحكم أية حلول على المدى القريب. وهذا الأمر يذكّيه واقع أنه في اطار عوامل داخلية معينة وتحت تأثير قوى خارجية تخصصت في تقنية الفتن الطائفية قد يحدث أن تنمو نزاعات ذات صبغة طائفية بالكيفية التي تؤدي الى انفصالها عن قاعدتها المادية المولدة لها. وعند هذا الحد قد تنشأ بالتالي أوضاع تطلق عدداً من التداعيات الموجبة للشقاق.

وفي الوقت نفسه، وعلى الرغم من ذلك، فإن الخطأ أن ننطلق أيضاً - من الناحية المنهجية - الى وضع اية حلول إصلاحية للمدى القريب بمعزل عن الرؤية الشاملة للتناقضات الرئيسة التي يواجهها المجتمع المصري وللمناهج والحلول التي تطرحها القوى التقدمية

والديموقراطية العربية. ذلك أن الظاهرة الرئيسة والفاعلة ليست هي ظاهرة التوتر بين أصحاب العقائد والمذاهب الدينية المختلفة، وإنما هي ظاهرة حركة النضال الوطني والاجتماعي التي تستهدف التنمية الشاملة، والتحرر، والعدالة الاجتماعية والتوحد القومي والديموقراطية. فهذه الحركة التي عاودت صعودها في الأربعينات قد حققت مكتسبات مهمة، لا شك في ذلك. ولكنها أصيبت بإخفاقات وانتكاسات شديدة. وأصبحت هذه الإخفاقات منذ منتصف الستينات وعلى امتداد السبعينيات وحتى الآن في مركز اهتمام القوى التقدمية في مصر وفي مختلف الأقطار العربية. وتم هذا - وما زال - من خلال الدراسات المتعمقة على أساس من النقد والنقد الذاتي.

وربما جاز لنا أن نشير الى الخطوط العامة لمضمون هذه المحاولات التي هدفت الى كشف جذور الخلل في حركة النضال الوطني والاجتماعي في كل قطر وفي حركة الثورة العربية عموماً، آخذين بعين الاعتبار الفروق والاختلافات بين قطر وقطر من ناحية، وانا من ناحية أخرى نركز هنا - في المحل الأول - على مصر.

وربما لا نخطئ اذا تخصنا مضمون هذه المحاولات في هذه العبارة وهي أن المهمة المطروحة هي تجديد الحضارة العربية الاسلامية وتحديد شروط هذا التجديد.

فإذا نظرنا الى المجتمع المصري فسوف نرى أنه يواجه تحديات غير مسبقة إن في تاريخه القديم أو الوسيط أو الحديث: ويمكن أن نقدر حجمها بعملية تجريد - على ما في هذا من مغاطرة - لبعض المؤشرات العامة. فمنها نتبين أن المجتمع الزراعي التقليدي العتيق في مصر قد بدأت اسسه المادية تتآكل عبر عملية طويلة وبطيئة في العصر الحديث، لأسباب مختلفة داخلية وخارجية. وعلى الرغم من ذلك فقد استمر عدد من الأنساق الثقافية قائماً فيه بل وفاعلاً. وعلى الرغم من محاولات بذلت في عهود مختلفة لإقامة صناعة قوية في مصر، فإن المجتمع لم يتحول الى مجتمع صناعي، ولم تقم فيه قاعدة صناعية صلبة بدونها لا يزدهر العلم والتقنية على أساس من الأصالة والإبداع. والقطاع الزراعي وصل الى النقطة التي لم يعد قادراً فيها على إشباع الحاجات الأساسية للجماهير الشعبية. ولم تترسخ تقاليد لمؤسسات ديموقراطية. ومع مجيء الحقبة النفطية والأخذ بما سمي «سياسة الانفتاح» استفحل تبديد موارد بشرية ومادية ثمينة. وأصيب النسق القيمي باختلال واضح، وعلى الأخص قيمة العمل المنتج. وعادت البلاد لتدخل في التخوم المرتبطة «بالمركز» أي بالنظام الرأسمالي العالمي. وأصبح تهميش دور مصر على الساحتين العربية والدولية أمراً وارداً. وساد مناخ عام معاكس للابداع، وعجزت قطاعات واسعة من الأجيال الشابة عن استشراف صورة للمستقبل فانكفأت الى الماضي لعلها تجد فيه حلولاً جاهزة لمعضلات الحاضر وتطلعات المستقبل.

وفي ظل أوضاع كهذه يبدو المجتمع أبعد ما يكون عن الارتفاع الى مستوى التحديات التي تفرضها ثورة العلم والتقنية وعن تقديم إسهام حقيقي في الاختراقات المذهلة لعلوم الفضاء والوراثة وفيزياء الانشطار النووي والالكترونيات الدقيقة وغيرها من العلوم التي باتت تطرح معضلات فلسفية وأخلاقية واجتماعية، بعضها يتعلق بمصير الجنس البشري ذاته في العصر النووي، وبعضها الآخر بالتغيرات العميقة التي تحدثها ثورة العلم والتقنية في الطبيعة والمجتمع والإنسان. فلا مناص، والحال كذلك، من أن نطرح قضية تجديد المجتمع من منظور حضاري. وهو الأمر الذي بدأ يفرض نفسه على عدد متزايد من المفكرين والعلماء والباحثين العرب منذ منتصف الستينات وبرز بوضوح في عقد السبعينات^(٨).

ومن هذا المنظور بدأت عملية فحص ونقد لعدد من المفاهيم في اتجاه إعادة ضبطها وإغنائها بمضامين جديدة. ويحضرنا هنا من المفاهيم المرتبطة بموضوع دراستنا:

١ - مفهوم التنمية المستقلة: فهنا يجري التأكيد على أن هذا المفهوم لا ينبغي حصره في اطار خطط فنية تقليدية تحقق النمو الاقتصادي فحسب، وذلك من واقع أن التنمية المستقلة هي عملية جوهرها الاعتماد على النفس. وأنها من حيث هي كذلك لها جوانبها التي ترتبط ارتباط وجود بأهداف التحرر والعدالة الاجتماعية والتوحيد القومي وتحديد مركز البلد المعني على الساحة الدولية^(٩). والتنمية المستقلة - من حيث هي كذلك - لها جوانبها الحضارية فترتبط بالديموقراطية حين تعتمد على المواطن كمشارك وفاعل في صناعة القرار. وتُعَلِي شأن الابداع والأصالة عندما تنجبه الى تطويع التقنية لمطالبات البيئة المحلية وتتعامل في حدود ضيقة مع التقنيات المستوردة. وتمثل التنمية المستقلة مرحلة انتقالية الى الاشتراكية التي تعني القضاء على استغلال الانسان للانسان، وتُعَلِي بتحديد الطريق الخاص الى المجتمع الاشتراكي في مواجهة مع النظام الرأسمالي العالمي، كما أنها لا تنفل نموذجاً اشتراكياً قائماً. ومن هنا يدخل في مفهوم التنمية المستقلة توظيف العناصر الفاعلة في الثقافة القومية^(١٠).

٢ - مفهوم القومية العربية: ويشار هنا الى أن مفاهيم القومية، والعروبة، والوحدة

(٨) نشير هنا الى ما صدر من أعمال عن بعض مراكز الدراسات العربية وما نشر من بحوث وندوات. ونخص بالذكر - في حدود ما نعلمه - الدراسات والبحوث التي صدرت عن مركز دراسات الوحدة العربية في بيروت، وعن منتدى العالم الثالث، مكتب الشرق الأوسط بالقاهرة، وتلك التي صدرت بالتعاون مع هاتين المؤسستين والتي عرضت للمجتمع العربي ولقضايا الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والفكرية.

(٩) ابراهيم سعد الدين [وآخرون]، صور المستقبل العربي (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٢)، ص ٩ - ١٧. انظر أيضاً: اساعيل صبري عبدالله، «التنمية المستقلة: محاولة لتحديد مفهوم مجهول»، ورقة قُدمت الى ندوة الحركة التقدمية العربية: مواقفها، أزمتها، رؤيتها المستقبلية، ٢، نيون (سويسرا)، ٢٢ - ٢٥ آذار/مارس ١٩٨٥.

(١٠) سعد الدين [وآخرون]، المصدر نفسه، وعبدالله، المصدر نفسه.

العربية، قد تطورت منذ الخمسينات واغتنت بمضامين أكثر تحديداً.

وفي تقديرنا أن هذا راجع الى ثلاثة أمور:

- الجهد الذي بذله مفكرون قوميون كان في الصدارة منهم العلامة أبو خلدون ساطع الحصري.

- ظهور تيار وحدوي جماهيري تحت تأثير قيادة جمال عبد الناصر لثورة يوليو ١٩٥٢.

- الإسهام - بالإضافة والنقد - الذي قدمه مفكرون وباحثون من عدة اقطار عربية، هؤلاء الذين عاصروا تطور حركة الوحدة العربية في الخمسينات والستينات.

فهنا بدأ جهد لصياغة مفهوم علمي للقومية العربية وجرى التشديد على أنها تعني من ناحية، حقيقة لغوية وثقافية واجتماعية، وأنها تخلو، من الناحية الأخرى، من أي مضمون عرقي أو سلافي^(١١).

وحددت بعض الاجتهادات المهمة في هذا المجال أن مصطلح «القومية العربية» يشير الى:

«رابطة الانتباه التي تجمع المجموعة السكانية القاطنة في المنطقة التي يسميها الداعون الى الوحدة العربية باسم الوطن العربي. وتتمثل المقومات الأساسية لهذه الرابطة في وحدة اللغة، والأرض والمصالح وراث ثقافي مشترك هو الحضارة العربية الاسلامية»^(١٢) وان الاسلام يدخل هنا «كثقافة باعتبارها مكوناً من مكونات الهوية القومية. غير ان هذا لا يعني أن رابطة الدين تحمل محل الرابطة القومية. كما أنه ليس وارداً في مفهوم القومية العربية أن توظف من قبل قوى اجتماعية أو أنظمة حاكمة لمصادرة وطمس حركة الصراع الاجتماعي من أجل اقامة مجتمع الكفاية والعدل»^(١٣).

ومن هذا يتضح أن ثمة تشديداً على المحتوى التقدمي للقومية العربية وذلك من حيث أنها تشكل النقيض لاستمرار قيام الهياكل الاجتماعية المتخلفة من قبلية وعشائرية وطائفية. بالإضافة الى أن وسيلتها الى تصفية هذه الهياكل هي تحقيق النمو الاجتماعي بالكيفية التي تستثمر موارد الوطن العربي وإمكاناته لخدمة مصلحة أوسع الجماهير الشعبية. وفي الوقت نفسه فإن للقومية العربية محتوى انسانياً ينبغي عنها كونها عرقية أو تعصبية. وأنه من هذا المنظور فإن وجود أقليات قومية في الوطن العربي لا ينبغي أن ينظر اليه كمصدر تهديد

(١١) السيد يسين، تحليل مضمون الفكر القومي العربي: دراسة استطلاعية (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٠)، ص ١٢٧ - ١٣١.

(١٢) انظر: عبد الرحمن منيف، «القومية العربية والهوية والثورة»، ورقة قدمت الى: ندوة الحركة التقدمية العربية: مواقفها، أزمتها، رؤيتها المستقبلية، ٢، نون (سويسرا)، ٢٢ - ٢٥ آذار/مارس ١٩٨٥.

(١٣) يسين، المصدر نفسه، ومنيف، المصدر نفسه.

للوحدة العربية كما هو مصدر لتنوع الثقافات وتعايشها وتفاعلها في إطار الوطن الواحد. وفي هذا السياق أيضاً يتم التأكيد على أن تعامل الأثرية المسلمة مع غير المسلمين من مسيحيين ويهود ينطلق من أن هؤلاء كانوا شركاء في بناء الحضارة الإسلامية وإغنائها^(١٤).

٣ - مفهوم الديمقراطية: أن تقوم سلطة ما بتضمين الدستور والقوانين النصوص التي تستلهم ميثاق حقوق الإنسان وغيره من المواثيق، فهذا أمر جيد. وفي الوقت نفسه فإن الديمقراطية لن تكون مجرد إضافة إلى مشروع النهضة القومية، إنها هدف ووسيلة، وشرط وضمان في آن واحد. ولكن الأمر المقطوع به، في النهاية هو ضرورة العمل الشقيفي (أو التنويري) الذي يرسخ عبر آليات محددة عدداً من المبادئ، في مقدمتها:

- الاقرار بمبدأ التعددية السياسية وتداول السلطة شرعاً.

- مبدأ المواطنة يقوم على أساس أن أصل المواطن الاجتماعي أو عقيدته أو ديانتته أو مذهبه السياسي لا يجوز أن يوظف سياسياً بما يجعل منه شكلاً من أشكال التمييز بين المواطنين في الحقوق والواجبات وفي توزيع الثروة الأهلية.

- حق الجماهير الذي لا ينازع في أن يختاروا حكّامهم وأن يجبروا عنهم الثقة وذلك عبر آليات لها من القوة والرسوخ ما يمكن الجماهير من اختيار ممثليهم إلى المجالس المنتخبة.

- ضمان حرية العقيدة بما يمنع الدولة من التدخل في شؤون مختلف المذاهب والطوائف الدينية ويقرّ حقها في التعبير عن ثقافتها الخاصة أو الفرعية، وبما يحول أيضاً دون توجه أصحاب هذه الطوائف والمذاهب إلى صبغ الدولة بالصبغة الشيوعية.

إن هذه المفاهيم التي تدخل مع غيرها كمكونات في مشروع التجديد الحضاري مطلوبة لضمان تماسك المجتمع ككل، وهي مطلوبة أيضاً لتحقيق تكامل قوي بين المسلمين والمسيحيين. ذلك أن ما تحقّقه التنمية المستقلة يرسّي أسس الاندماج على مستويات اقتصادية اجتماعية. والقومية العربية بالمفهوم الذي سبقت الإشارة إليه تطرح أسس الاندماج على المستوى القومي. واعمال مبادئ الديمقراطية بطرح أسس الاندماج على المستوى السياسي.

غير أن ترسيخ هذه المفاهيم إنما هو - في الوقت ذاته - ضمان ضد تفتت الأثرية المسلمة في المحل الأول. لأن هذا هو الهدف الحقيقي والنهائي للقوى الخارجية التي تحاول اختراق مجتمع المصريين. ولن يكون مثل هذا الأمر في مصلحة المسلمين ولن يكون قبل كل شيء في مصلحة المسيحيين لأن الطائفية تولّد الطائفية والانقسام يولّد الانقسام. ومن الناحية العملية، ومع استدعاء الخبرة التاريخية، ومن خلال نهضة حضارية تتجدّد شروط الاندماج فلا يتحول القبط إلى أقلية، وإنما هم شركاء في الحياة الواحدة والمصير الواحد للشعب الواحد.

(١٤) بين، المصدر نفسه، ومنيف، المصدر نفسه.

المراجع

١ - العربية

كتب

ابراهيم، سعد الدين (محرّر). مصر في ربيع قرن، ١٩٥٢ - ١٩٧٧: دراسات في التنمية والتغير الاجتماعي. بيروت: معهد الانماء العربي؛ طرابلس (ليبيا): الهيئة القومية للبحث العلمي، ١٩٨١.

— (مشرف). عروبة مصر: حوار السبعينات. دراسات تحليلية بأقلام: السيد يسين، احمد يوسف احمد، خيرى عزيز، عبد العاطي محمد احمد، جهاد عودة وهاني المعداوي. القاهرة: مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالاهرام، ١٩٧٨.

ابن اياس، ابو البركات محمد بن احمد. بدائع الزهور في وقائع الدهور. حققها وكتب لها المقدمة والفهارس محمد مصطفى. ط ٢ مصورة عن ط ١. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٢.

ابن ظهيرة، جمال الدين محمد بن امين. المحاسن الباهرة في تاريخ مصر والقاهرة. تحقيق مصطفى السقا وكامل المهندس. القاهرة: وزارة الثقافة، مركز تحقيق التراث ونشره، ١٩٦٩.

ابن عبد الظاهر، محيى الدين عبد الله. تشریف الايام والعصور في سيرة الملك المنصور. تحقيق مراد كامل. مراجعة محمد علي النجار. القاهرة: الشركة العربية للطباعة والنشر، ١٩٦١.

ابن المقفع، ساويرس. كتاب مصباح العقل. تقديم وتحقيق الأب سمير خليل اليسوعي. القاهرة: مطبعة العالم العربي، ١٩٧٨. (سلسلة التراث العربي المسيحي، ١)

احمرانيان، جان. اللقاء المسيحي الاسلامي: حوار، مبادئ، تاريخ. القاهرة: [د.ن.]، ١٩٨٠.

ارنولد، توماس و. الدعوة الى الاسلام: بحث في تاريخ نشر العقيدة الاسلامية. ترجمة وتعليق حسن ابراهيم حسن، عبد المجيد عابدين واسماعيل النحراوي. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٧٠.

- اسكاروس، توفيق. نوايخ الاقباط ومشاهيرهم في القرن التاسع عشر. القاهرة: مطابع التوفيق بمصر، ١٩١٣.
- امين، احمد. ضحى الاسلام. ط ٩. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٧٧. ج ٣. ج ١: بحث في الحياة الاجتماعية والثقافات المختلفة في العصر العباسي الأول.
- انيس، ابراهيم. اللغة بين القومية والعالمية. القاهرة: دار المعارف، ١٩٧٠.
- الايضاحات الجلية في تاريخ حوادث المسألة القبطية. جمعة وألفه بطرس وابراهيم. طبع بالمطبعة الانكليزية بمصر، ١٨٩٣ م - ١٦٠٩ للشهداء.
- بيري، و. م. فلندر. الحياة الاجتماعية في مصر الفرعونية. ترجمة حسن محمد جوهر وعبد المنعم عبد الحليم. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٥.
- بتلر، ألفرد ج. فتح العرب لمصر. ترجمة فريد ابو حديد. القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٣٣.
- بحر، سميرة. الاقباط في الحياة السياسية المصرية. تقديم علي احمد عبد القادر. القاهرة: مكتبة الانجلو- المصرية، ١٩٧٩.
- بركات، حليم. المجتمع العربي المعاصر: بحث استطلاعي اجتماعي. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٤.
- بركات، علي. تطور الملكية الزراعية واثره على الحياة السياسية في مصر، ١٨١٣ - ١٨١٤. القاهرة: دار الثقافة الجديدة، ١٩٧٧.
- البري، عبد الله خورشيد. القبائل العربية في مصر في القرون الثلاثة الاولى للهجرة. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٦٧.
- البشري، طارق. المسلمون والاقباط في اطار الجماعة الوطنية. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٠.
- يل، هارولد ادريس. اهلينة في مصر من الاسكندر الاكبر الى الفتح العربي. ترجمة زكي علي. القاهرة: دار المعارف، [د. ت.].
- بلدي، نجيب. تمهيد لتاريخ مدرسة الاسكندرية وفلسفتها. القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٢.
- بيومي، زكريا سليمان. الاخوان المسلمون والجماعات الاسلامية في الحياة السياسية المصرية، ١٩٢٨ - ١٩٤٨. القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٧٩.
- تاجر، جاك. اقباط ومسلمون منذ الفتح العربي الى عام ١٩٢٢. القاهرة: كراسات التاريخ المصري، ١٩٥١.
- تادرس، رمزي. الاقباط في القرن العشرين. القاهرة: جريدة مصر، ١٩١٠ - ١٩١١. ج ٤؛ القاهرة: مطبعة رعمسيس، ١٩١١. ج ٥ في ١.
- ترتون، آرثر ستانلي. اهل الذمة في الاسلام. القاهرة: دار المعارف، ١٩٧٦.
- تشايلد، ف. جوردون. التطور الاجتماعي. ترجمة لطفي فطيم. مراجعة كمال الملاخ. القاهرة: مؤسسة سجل العرب، ١٩٨٤.

- توفيق، عمر كمال. تاريخ الدولة البيزنطية. الاسكندرية: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٧.
- جب، هاملتون وهارولد بوون. المجتمع الاسلامي والغرب. ترجمة احمد عبد الرحيم مصطفى.
- مراجعة احمد عزت عبد الكريم. القاهرة: دار المعارف، ١٩٧١. ٢ ج.
- جمعية التوفيق المركزية. بعدم المشورة يسقط الشعب، وبكثرة المشيرين الخلاص او ضرورة تشكيل مجلس للملة القبطية. طبعت بالمطبعة العمومية بمصر «يوسف أصاف»، [د. ت.].
- نواح الكنيسة القبطية الارثوذكسية على تبديد بنيتها من سوء رعاية الطغمة الاكليريكية. القاهرة: مطبعة المقتطف، ١٨٩٣.
- الجنابي، احمد نصيف. الدراسات اللغوية والنحوية في مصر منذ نشأتها حتى نهاية القرن الرابع الهجري. القاهرة: دار التراث بمساعدة الجامعة المستنصرية ببغداد، ١٩٧٧.
- حبيب، توفيق. تذكارات المؤتمر القبطي الاول. القاهرة: مطبعة الاخيار، ١٩١١.
- حبيب، رؤوف. المخطوطات القبطية. القاهرة: مكتبة المحبة، [د. ت.].
- حتي، فيليب، ادورد جرجي وجبرائيل جبور. تاريخ العرب. ط ٥ منقحة. بيروت: دار غندور للطباعة والنشر، ١٩٧٤.
- حجازي، احمد عبد المعطي. رؤية حضارية طبقية لعروبة مصر: دراسة ووثائق. بيروت: دار الآداب، ١٩٧٩.
- حجازي، محمود فهمي. اللغة العربية عبر القرون. القاهرة: دار الثقافة للطبع والنشر، ١٩٧٨.
- حسين، محمد كامل. ادبنا العربي في عصر الولاة. القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٦١.
- حدان، جمال. شخصية مصر: دراسة في عبقرية المكان. القاهرة: دار الهلال، ١٩٦٧؛ القاهرة: عالم الكتب، ١٩٨١. (كتاب الهلال، ١٩٦٦)
- حمودة، عادل. مصاحف وقنابل: قصة تنظيم الجهاد. ط ٢. القاهرة: سيناء للنشر، ١٩٨٦.
- حنا، ميلاد. نعم اقباط ولكن مصريون. القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٨٠.
- الحوييري، محمود محمد. اسوان في العصور الوسطى. القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٠.
- خاكي، احمد. رسائل من مصر: حياة لوسي دف جوردون في مصر، ١٨٦٢ - ١٨٦٩. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٦.
- دراج، احمد. الممالك والفرنج في القرن التاسع الهجري - الخامس عشر ميلادي. القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٦١.
- دستور جمهورية مصر العربية.
- رزق، يونان لبيب. الأحزاب السياسية في مصر، ١٩٠٧ - ١٩٨٤. القاهرة: دار الهلال، ١٩٨٤.
- (كتاب الهلال، ٤٠٨)
- رسالة مارمينا العجايبى. الاسكندرية: مطبوعات جمعية مارمينا العجايبى، ١٩٧٩.
- رسالة مارمينا العجايبى في عيد النبروز. الاسكندرية: جمعية مارمينا العجايبى، ١٩٤٧.
- رمضان، عبد العظيم محمد ابراهيم. تطور الحركة الوطنية في مصر من سنة ١٩٣٧ الى سنة ١٩٤٨. بيروت: الوطن العربي، ١٩٧٣. ٢ ج.

- رياض، زاهر. المسيحيون والقومية المصرية في العصر الحديث. القاهرة: دار الثقافة الجديدة، ١٩٧٩.
- ريفلين، هيلين آن. الاقتصاد والادارة في مصر في مستهل القرن التاسع عشر. ترجمة احمد عبد الرحيم مصطفى ومصطفى الحسيني. القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٧.
- زغيب، ميخائيل. فرق تسد: الوحدة الوطنية والاخلاق القومية. القاهرة: [د. ن.].، ١٩٥٠.
- سالم، لطيفة محمد. القوى الاجتماعية في الثورة العرابية. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨١.
- سامح، كمال الدين. العمارة في صدر الاسلام. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٢.
- سرجنت، ر. ب. (محرر). المدينة الاسلامية. ترجمة احمد تعلق. باريس: اليونسكو، السيكومور، ١٩٨٣.
- سعد، احمد صادق. تاريخ العرب الاجتماعي: تحول التكوين المصري من النمط الآسيوي الى النمط الرأسمالي. بيروت: دار الحداثة، ١٩٨١.
- تاريخ مصر الاجتماعي الاقتصادي في ضوء النمط الآسيوي للانتاج. بيروت: دار ابن خلدون، ١٩٧٩.
- سعد الدين، ابراهيم [وآخرون]. صور المستقبل العربي. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٢.
- سلام، محمد زغلول. الأدب في العصر المملوكي: الدولة الأولى، ٦٤٨ هـ - ٧٨٣ هـ. القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٠.
- سلامة، اديب نجيب. تاريخ الكنيسة الانجيلية في مصر ١٨٥٤. القاهرة: دار الثقافة، ١٩٨٢.
- سلامة، جرجس. تاريخ التعليم الأجنبي في مصر في القرنين التاسع عشر والعشرين. القاهرة: المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية، ١٩٦٣.
- سليمان، وليم. الكنيسة المصرية تواجه الاستعمار والصهيونية. القاهرة: دار الكتاب العربي، [د. ت.].
- سوريال، رياض. المجتمع القبطي في مصر في القرن ١٩. القاهرة: مكتبة المحبة، ١٩٨٤.
- سيد أحمد، رفعت. الدين والدولة والثورة. القاهرة: دار الهلال، ١٩٨٥. (كتاب الهلال، ٤١)
- سيد أحمد، نبيل عبد الحميد. النشاط الاقتصادي للأجانب وأثره في المجتمع المصري من سنة ١٩٢٢ الى سنة ١٩٥٢. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٢.
- شاورييم، ميخائيل بك. الكافي في تاريخ مصر القديم والحديث. القاهرة: المطبعة الكبرى الأميرية ببولاق مصر المحمية، ١٨٩٨.
- شكري، غالي. الثورة المضادة في مصر. بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٨.
- [وآخرون]. المسألة الطائفية في مصر. تقديم خالد محي الدين. بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٠.
- الشلق، احمد زكريا. حزب الأمة ودوره في الحياة السياسية. القاهرة: دار المعارف، [د. ت.].

- شنودة الثالث (البابا). اسرائيل في رأي المسيحية. القاهرة: مطبوعات نقابة الصحفيين، ١٩٦٦.
- شينو، جان [وآخرون]. حول نمط الانتاج الآسيوي. ترجمة جورج طرابيشي. بيروت: دار الحقيقة، ١٩٧٢.
- صبحي، محمد خليل. تاريخ الحياة النيابية في مصر من عهد ساكن الجنان محمد علي باشا. القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٩٣٩.
- صفحة من تاريخ القبط. الاسكندرية: مطبوعات جمعية مارمينا العجايبي، ١٩٥٤.
- صفر، انطون. مجموعة القوانين واللوائح. القاهرة: [د. ن.، د. ت.].
- ضاهر، مسعود. الجذور التاريخية للمسألة الطائفية اللبنانية، ١٦٩٧ - ١٨٦١. بيروت: معهد الانماء العربي، ١٩٨١.
- طرخان، ابراهيم علي. النظم القطاعية في الشرق الأوسط في العصور الوسطى. القاهرة: دار الكتاب العربي، ١٩٦٨.
- عابدين، عبد المجيد نعمان. البيان والاعراب عما بأرض مصر من الاعراب للمقريزي، مع دراسات في تاريخ العروبة في وادي النيل. تحقيق عبد المجيد نعمان عابدين. القاهرة: عالم الكتب، ١٩٦١.
- عامر، فاطمة مصطفى. استضافة الجيوش الاسلامية اثناء الفتوحات الاسلامية. القاهرة: دار العلوم للطباعة، ١٩٧٨.
- العبادي، مصطفى. مصر من الاسكندر الأكبر الى الفتح العربي. القاهرة: مكتبة الانجلو-المصرية، ١٩٧٥.
- عبدالله، اسماعيل صبري. كتابات سياسية، ١٩٦٥ - ١٩٧٠. القاهرة: مطبوعات دار الكتاب، ١٩٧٢.
- عبدالله، نبيه بيومي. تطور فكرة القومية العربية في مصر. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٥.
- عبد الباري، اسماعيل حسن. الديموجرافيا الاجتماعية. القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٣.
- عبد الملك، أنور. نهضة مصر: تكوّن الفكر والايديولوجية في نهضة مصر الوطنية، ١٨٠٥ - ١٨٩٢. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٣.
- العدوي، ابراهيم احمد. مصر الاسلامية: مقوماتها العربية ورسالتها الحضارية. القاهرة: مكتبة الانجلو-المصرية، ١٩٧٥.
- عطا، زبيدة. الفلاح المصري في القرنين السادس والسابع الميلاديين. القاهرة: مطبعة دار نشر الثقافة، ١٩٧٨.
- عطية، عزيز سوربال. العلاقات بين الشرق والغرب: تجارية، ثقافية، صليبية. ترجمة فيليب صابر سيف. مراجعة أحمد خاكي. القاهرة: دار الثقافة المسيحية، [د. ت.].
- عمر، احمد مختار. تاريخ اللغة العربية في مصر. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٠.
- عويس، سيد. الابداع الثقافي على الطريقة المصرية: دراسة عن بعض الأولياء والقديسين في مصر. القاهرة: دار الطباعة الحديثة، ١٩٨١.

- الخلود في التراث الثقافي المصري. القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٦.
- غريغوريوس (الأسقف). وثائق للتاريخ: الكنيسة وقضايا الوطن والدولة والشرق الأوسط. القاهرة: منشورات اسقفية الدراسات اللاهوتية العليا والثقافة والبحث العلمي، ١٩٧٥؛ ط ٢. لجنة نشر الثقافة القبطية الارثوذكسية، ١٩٧٧؛ ط ٣. ١٩٧٩. (سلسلة الباحث المتصلة بالأسرة والشباب والمجتمع، ٦)
- غيث، محمد عاطف. قاموس علم الاجتماع. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٩.
- فرانكفورت، هـ. [وآخرون]. ما قبل الفلسفة: الانسان في مغامرته الفكرية الأولى. ترجمة جبرا ابراهيم جبرا. ط ٢. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٠.
- الفقي، مصطفى. الأقباط في السياسة المصرية: مكرم عبيد ودوره في الحركة الوطنية. القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٥.
- الكاشف، سيدة اسما عيل. احمد بن طولون. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر، ١٩٦٥. (سلسلة أعلام العرب، ٤٨)
- عبد العزيز بن مروان. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر، [د. ت.]. (سلسلة أعلام العرب، ٧٠)
- مصر في فجر الاسلام: من الفتح العربي الى قيام الدولة الطولونية. القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٤٧.
- كامل مراد. حضارة مصر في العصر القبطي. القاهرة: مطبعة العالم العربي، [د. ت.].
- القبط في ركب الحضارة العالمية.
- كلوت بك، انطوان بارثلامي. لمحة عامة الى مصر. تعريب محمود مسعود. مصر: مطبعة ابي الهول، [د. ت.]. ج ٢؛ ط ٢. القاهرة: دار الموقف العربي، ١٩٨٢.
- كوثراني، وجيه. الاتجاهات الاجتماعية والسياسية في جبل لبنان والشرق العربي، ١٨٦٠ - ١٩٢٠: مساهمة في دراسة أصول تكوينها التاريخي. ط ٢. بيروت: معهد الانماء العربي، ١٩٧٨.
- (التاريخ الاجتماعي للوطن العربي، ١)
- كوهين، م. دراسات لغوية في ضوء الماركسية. نقلها الى العربية ميشال عاصي. بيروت: دار ابن خلدون، ١٩٧٩.
- كيرلس الرابع (البابا). مجموعة الخطب والمقالات التي قيلت في الذكرى المشوية الأولى لأبي الاصلاح. القاهرة: [د. ن.]. ١٩٦١.
- كيلاني، سيد احمد. الأدب القبطي قديماً وحديثاً. القاهرة: الدار القومية للطباعة، ١٩٦٣.
- اللجنة العليا المركزية لمدارس الأحد القبطية وجامعة الشباب بالكرازة المرقسية. المنهج العام للتدريس في مدارس الأحد. القاهرة: [د. ن.]. ١٩٥٣.
- اللجنة المصرية لتضامن الشعوب الافريقية الآسيوية. الوحدة الوطنية والتضامن القومي. القاهرة: دار الموقف العربي، ١٩٨٢.

- ما وراء خط النار. حلوان: منشورات بيت التكريس بحلوان، ١٩٦٧.
- مابرو، روبرت. الاقتصاد المصري، ١٩٥٢ - ١٩٧٢. ترجمة صليب بطرس. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٩.
- ماجد، عبد النعم. نظم الفاطميين ورسومهم في مصر: دراسة شاملة لنظم القصر الفاطمي ورسومه. ط ٢. القاهرة: مكتبة الانجلو- المصرية، ١٩٧٣.
- ماهر، سعاد. الفن القبطي. القاهرة: الجهاز المركزي للكتب الجامعية والمدرسية والوسائل التعليمية، ١٩٧٧.
- مجلس الكنائس العالمي من واقع تاريخه. تأليف نخبة من الباحثين الجامعيين. القاهرة: [د. ن.].، ١٩٦٣.
- محمد، محمد عوض. الشعوب والسلالات الافريقية. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٦٥. (سلسلة دراسات افريقية، ١)
- عمود، حسن احمد. حضارة مصر في العصر الطولوني. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦٢.
- مركز الوثائق والبحوث التاريخية لمصر المعاصرة بالأهرام. ٥٠ عاماً على ثورة ١٩١٩. القاهرة: مؤسسة الأهرام، ١٩٦٩.
- مصر. الجهاز المركزي للتعبئة العامة والاحصاء. التعداد العام للسكان والاسكان: تعداد سكان الجمهورية ليلة ٢٢ - ٢٣ نوفمبر ١٩٧٦. القاهرة: الجهاز، ١٩٧٨.
- مصر. المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية. المسح الاجتماعي الشامل للمجتمع المصري، ١٩٥٢ - ١٩٨٠. القاهرة: المركز، ١٩٨٥.
- المصري، ابريس حبيب. قصة الكنيسة القبطية من ٤٣٥ - ٩٤٨ م. الاسكندرية: [د. ن.].، ١٩٧٩.
- مقالات بين السياسة والدين. بركة شيهيت: دار مجلة مرقس، ١٩٧٧.
- المقريزي، تقي الدين ابو العباس أحمد بن علي. كتاب المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار المعروف بالخطط المقرية. بيروت: دار صادر، [د. ت.].
- متصور، سامي. مذبح لبنان الكبرى: حرب الاستنزاف العربية الجديدة. القاهرة: المركز العربي للبحث والنشر، ١٩٨١.
- ميلاد، سلوى علي. وثائق أهل الذمة في العصر العثماني وأهميتها التاريخية. القاهرة: دار الثقافة للنشر والتوزيع، ١٩٨٣.
- نسيم، سليمان. الأقباط والتعليم في مصر الحديثة. القاهرة: منشورات أسقفية الدراسات العليا اللاهوتية والثقافية القبطية والبحث العلمي، ١٩٨٣.
- . تاريخ التربية القبطية. القاهرة: دار الكرنك للنشر، [د. ت.].
- . صياغة التعليم المصري الحديث: دور القوى السياسية والاجتماعية والفكرية، ١٩٢٣ - ١٩٥٢. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٤.
- نصر، مارلين. التصور القومي العربي في فكر جمال عبد الناصر، ١٩٥٢ - ١٩٧٠: دراسة في علم المفردات والدلالة. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨١. (سلسلة اطروحات الدكتوراه، ٢)

نصر، نصر الدين عبد الحميد. مصر وحركة الجامعة الاسلامية. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٤.

نظير، وليم. العادات المصرية بين الأمس واليوم. القاهرة: دار الكاتب العربي، [د. ت.].
هيرولد، كريستوفر ج. بونايرت في مصر. ترجمة فؤاد اندراوس. مراجعة محمد أحمد أنيس.
القاهرة: دار الكاتب العربي، [د. ت.].

هيكمل، محمد حسنين. خريف الغضب: قصة بداية ونهاية عصر انور السادات. ط ١٠. بيروت: شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، ١٩٨٥.

وافي، علي عبد الواحد. علم اللغة. ط ٧. القاهرة: دار نهضة مصر، [د. ت.].
وحيدة، صبحي. في أصول المسألة المصرية. القاهرة: مكتبة مدبولي، [١٩٧٤].
يحيى، جلال. مصر الحديثة، ١٥١٧ - ١٨٠٥. الاسكندرية: منشأة المعارف، ١٩٦٩.
يسين، السيد. تحليل مضمون الفكر القومي العربي: دراسة استطلاعية. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٠.

يوحنا، منسى. كتاب تاريخ الكنيسة القبطية. ط ٢. القاهرة: مطبعة دار العالم العربي، ١٩٧٩.
يوسف، مصطفى النحاس جبر. سياسة الاحتلال تجاه الحركة الوطنية، ١٩٠٦ - ١٩١٤. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٥.

دوريات

ابراهيم، سعد الدين. «نحو دراسة سوسولوجية للوحدة: الاقليات في العالم العربي»، قضايا عربية: السنة ٣، نيسان/ابريل - ايلول/سبتمبر ١٩٧٦. (عدد خاص عن الوحدة العربية)
أبركاشف، عبد الله سليمان. «نحو بناء نموذج لفهم الهوية في العالم الثالث». المنار: السنة ١، العدد ٨، آب/اغسطس ١٩٨٥.

«اجتماع المجمع المقدس للكراسة المرقسية». مجلة الكرازة: ٢٨ آذار/مارس ١٩٨٠.
«اجتماعيات». الأهرام: ١٨/١/١٩٨٥.

«أحداث لبنان الدامية [١٩٧٥] على ضوء الرسائل المتبادلة بين بن جوريون وشاريت وساسون [١٩٥٤]». الطليعة: السنة ١٢، العدد ٣، آذار/مارس ١٩٧٦.

الأهرام: ٩/٩/١٩٧٥، ١٢/١٠/١٩٧٧، و ٤/٥/١٩٧٩.

«بيان من بطريركية الاقباط استكاراً للهيئة القبطية». الأهرام: ٢٦/٦/١٩٨١.

«تفجير قنبلة في كنيسة شبرا». الاعتصام: السنة ٤٤، العدد ١٠، آب/اغسطس ١٩٨١.

«تقويم وامل: لقاء مع قداسة البابا شنودة الثالث». مجلة مدارس الأحد: السنة ٣٨، العددان ٧ - ٨، ايلول/سبتمبر - تشرين الأول/اكتوبر ١٩٨٤.

توفيق، ايساك. «خدعة الكنيسة القبطية في القدس». مجلة مدارس الأحد: السنة ٣٨، العددان ٧ - ٨، ايلول/سبتمبر - تشرين الأول/اكتوبر ١٩٨٤.

جبر، المعتز بالله. «دراسة تحليلية لحركة الهجرة المصرية الدائمة الى دول المهجر الرئيسية: امريكا،

- كندا، استراليا. «دراسات سكانية: السنة ٩، العدد ٦٣، تشرين الأول/أكتوبر - كانون الأول/ديسمبر ١٩٨٢.
- الجمهورية: ١٩٨١/٦/٢١.
- جودليير، موريس. «عمليات تشكيل الدولة». ترجمة ابراهيم البرلي. المجلة الدولية للعلوم الاجتماعية: السنة ١٢، العدد ٤٥، تشرين الأول/أكتوبر - كانون الأول/ديسمبر ١٩٨١.
- حمدي، صالح بك. «تمحيص مطالب الأقباط وإزالة موجبات الشقاق». الأخبار (القاهرة): ١٩١١/٤/٣٠.
- رمضان، حافظ. «العوامل الاجتماعية في الحركة الوطنية». المؤيد: ١٩١١/٤/٢٩.
- سمهون، رفيق. «الريمانية والنزعة المحافظة العدوانية والشرق الأوسط». مجلة قضايا السلم والاشتراكية: تشرين الأول/أكتوبر ١٩٨٦.
- «العدوان الأمريكي الأطلسي على لبنان». مجلة قضايا السلم والاشتراكية: العدد ١، كانون الثاني/يناير ١٩٨٤.
- سؤال وجواب: الخدمة الاجتماعية عمل الكنيسة أم عمل الدولة؟ مجلة الكرازة: ٢٥ نيسان/أبريل ١٩٨٠.
- شودة الثالث (البابا). «تمتة البابا شودة للرئيس السادات بمناسبة بدء العام الهجري». الأهرام: ١٩٧٧/١٢/١٤.
- «تمتة للسيد الرئيس بمناسبة بدء الدورة البرلمانية الجديدة». مجلة الكرازة: ٢٩ حزيران/يونيو ١٩٧٩.
- صبحي، جورجي. «امثلة وأجوبة». مجلة عين شمس: السنة ٢، العدد ٢، باب ١٦١٨ قبطني/تشرين الأول (أكتوبر) ١٩٠١ م.
- «العربية والقبطية». مجلة عين شمس: السنة ٢، العدد ٧، برمهاث ١٦١٨ قبطني/آذار (مارس) ١٩٠١ م.
- «طلبات الكنيسة الانجيلية من مجلس الكنائس العالمي». الهدى: السنة ٦٨، العدد ٨٢٠، ايار/مايو ١٩٦٨.
- عبد الله، اسماعيل صبري. «الامة العربية: الحقيقة العلمية في مواجهة الغلط والخلط». المستقبل العربي: السنة ٨، العدد ٨٢، كانون الأول/ديسمبر ١٩٨٥.
- عبد القدوس، محمد. «من تحقيقات الدعوة: مواجهة صريحة لأسباب الفتنة الطائفية». الدعوة: السنة ٣١، العدد ٦٤، آب/أغسطس ١٩٨١.
- عبد المسيح، يسي. «المكتبات والمخطوطات القبطية». مجلة مدارس الأحد: السنة ١، العدد ٧، تشرين الأول/أكتوبر ١٩٤٧.
- عبد الملاك، سعد. «حوار مع نياقة الأنبا غريغوريوس اسقف البحث العلمي والثقافة القبطية». الشعب: ١٩٨٥/٣/٥.
- عشاوي، صالح. «نحو تطبيق الشريعة الاسلامية: ماذا ينتظر رجال القضاء؟» الدعوة: السنة ٣٠، العدد ٥٨، شباط/فبراير ١٩٨١.

- عطية، عزيز سوربال. «كتاب الإلمام للنويري الاسكندراني: دراسة نقدية تحليلية». عالم الفكر: السنة ١٤، العدد ٢، تموز/يوليو - أيلول/سبتمبر ١٩٨٣.
- «الكنيسة القبطية والروح القومي في العصر البيزنطي». المجلة التاريخية المصرية: السنة ٣، العدد ١، أيار/مايو ١٩٥٠.
- فرج، عبد السلام. «الفريضة الغائبة». الأحرار: ١٢/٢٤/١٩٨٠.
- «في ظل الحوار السياسي القائم الآن: وضع الأقباط في تغيير الدستور وفي ظل حقوق الانسان والوحدة الوطنية». مجلة الكرازة: ١٠ آب/اغسطس ١٩٧٩.
- كينيان، بيتر. «ماذا يكمن وراء النزاع؟» مجلة قضايا السلم والاشتراكية: العدد ٢، شباط/فبراير ١٩٨٤.
- ليبي، باهور. «على هامش اللغة القبطية». مجلة مدارس الأحد: السنة ١، العدد ٥، آب/اغسطس ١٩٤٧.
- لويس، برنارد. «النقابات الاسلامية». ترجمة عبد العزيز الدوري. الرسالة: ٢٢ نيسان/ابريل ١٩٤٠.
- مجلة الكرازة: ١٦ كانون الثاني/يناير ١٩٧٩، و ٢٨ آذار/مارس ١٩٨٠.
- مراد، مصطفى كامل. «الجماعات الاسلامية والأحزاب السياسية». الأحرار: ٨/١٢/١٩٨٥.
- موسي، فؤاد. «تقييم أداء لسياسة الانفتاح الاقتصادي: سيطرة علاقات الانتاج الرأسمالية». الطليعة: السنة ١١، العدد ١٢، كانون الأول/ديسمبر ١٩٨٥.
- مرقس، سمير. «تاريخ خدمة مدارس الأحد وأثرها التعليمي». مجلة مدارس الأحد: السنة ٣٨، العددان ٩ - ١٠، تشرين الثاني/نوفمبر - كانون الأول/ديسمبر ١٩٨٤.
- مصر: ١٩٥٢/١/٢؛ ١٩٥٢/١/٣؛ ١٩٥٢/١/١٦؛ ١٩٥٢/١/١٩؛ ١٩٥٢/٢/١١؛ ١٩٥٢/٢/١٤ و ١٩٥٢/٨/١٨.
- «من الرائد العام الى أخوته في الأمة القبطية». في: نشرة غير دورية تصدرها اللجنة الصحفية بجماعة الأمة القبطية (القاهرة): آذار/مارس ١٩٥٣. (عدد خاص بمناسبة مرور ستة أشهر على تأسيس الجماعة والمركز الرئيسي للجماعة)
- مهنا، محمد رشاد. «نصيحة مخلصه لأقباط مصر». الدعوة: السنة ٣١، العدد ٦٤، آب/اغسطس ١٩٨١.
- المؤيد: ١٩١١/٤/١١؛ ١٩١١/٤/٢٩ و ١٩١١/٥/٤.
- النجار، محمد رجب. «الشعر الشعبي الساخر في عصور المهاليك». عالم الفكر: السنة ١٢، العدد ٣، تشرين الأول/أكتوبر - كانون الأول/ديسمبر ١٩٨٢.
- هلودة، جمال مختار. «أصبحنا ٤٨ مليون نسمة». الجمهورية: ١٢/٢٤/١٩٨٥.
- «وثائق تاريخية عن الأحزاب والتنظيمات السياسية في مصر من الحزب الوطني الأهلي (١٨٧٩) حتى الاتحاد الاشتراكي العربي (١٩٦٥): المجموعة الأولى». الطليعة: السنة ١، العدد ٢، شباط/فبراير ١٩٦٥.

وصفي، مصطفى كمال. «نحو تطبيق الشريعة الاسلامية: الاتجاهات الاسلامية في القضاء المصري». الدعوة: السنة ٣٠، العدد ٥٩، آذار/مارس ١٩٨١.
وطني: ١٩٨٥/١/٦.

أوراق

بحر، سميرة. «الأقباط في الحياة السياسية المصرية أثناء فترة الوجود البريطاني». (اطروحة دكتوراه، جامعة القاهرة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، ١٩٧٧).
خليل، سمير (الأب). «مدخل الى التراث المسيحي العربي القديم». (القاهرة: المعهد الاكليريكي للأقباط الكاثوليك بالمعادي، ١٩٨٢). (غير منشور)
عبد الفضيل، محمود. «تضاريس الخريطة الطبقية في الوطن العربي: نظرة اجمالية نقدية». (بحث أعد ضمن إطار مشروع المستقبلات العربية البديلة، القاهرة: منتدى العالم الثالث، ١٩٨٥). (غير منشور)
عزيز، داود (القس). «أقباط مصر بين الماضي والحاضر». (مطبوع على الرونيو)
غالي، مريت بطرس. «الأقباط في مصر: تقرير مرفوع للمثولين في الدولة وأحبائي من المسلمين لتعميق أواصر المحبة والتعاون والوحدة الوطنية على أساس من الواقع العملي». (القاهرة، ١٩٧٩). (مطبوع على الرونيو)

ندوات

أبحاث الندوات الدولية لتاريخ القاهرة. القاهرة: مطبعة دار الكتب المصرية، ١٩٧٠.
القومية العربية والاسلام: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت: المركز، ١٩٨١.
ندوة الحركة التقدمية العربية: مواقفها، أزماتها، رؤيتها المستقبلية، ٢، نيون (سويسرا)، ٢٢ - ٢٥ آذار/مارس ١٩٨٥.

٢ - الأجنبية

Books

Abercrombie, N., S. Hill and B.S. Turner. *The Penguin Dictionary of Sociology*. Harmondsworth, Eng.: Penguin Books, 1954.
Abu-Sahlieh, Sami Awad Al-Deeb. *L'Impact de la religion sur l'ordre juridique: Cas de l'Egypte, non-musulmans en pays de l'islam*. Suisse: Editions universitaires Fribourg, 1979.
Allport, Gordon N. *The Nature of Prejudice*. 2nd. ed. Reading, Mass.: Addison-Wesley, 1980.

- Ammar, Abbas M. *The People of Sharquia: Their Racial History, Physical Characters, Demography and Conditions of Life*. Cairo: Société de géographie royale d'Egypte, 1944.
- Atiya, A.S. *A History of Eastern Christianity*. London: Methuen, 1968.
- Barrett, David B. (ed.). *World Christian Encyclopedia: A Comparative Study of Churches and Religions in the Modern World, A.D. 1900-2000*. Oxford: Oxford University Press, 1982.
- Betts, Robert Brenton. *Christians in the Arab East: A Political Study*. Athens: Lycabettus Press, 1978.
- Brezewski, Zbigniew. *Between Two Ages: America's Role in the Technetronic Era*. Madison, N.Y.: Penguin Books, [n.d.].
- Capotori, Francesco. *Study on the Right of Persons Belonging to Ethnic, Religions and Cultural Minorities*. New York: United Nations, 1979.
- Chabry, Laurant et Annie Chabry. *Politique et minorités au proche-orient: Les Raisons d'une explosion*. Paris: Maisonneuve et Larose, 1984.
- Chronique de Jean Evêque de Nikiou: Notices et manuscrits*. Texte éthiopien publié et traduit par M.H. Zotenberg. 1983.
- Cromer, Evelyn Baring (Lord). *Earl of Modern Egypt*. London: Macmillan, 1908. 2vols.
- Le Développement ethnoculturel des pays africains*. Moscou: Académie des sciences sociales, 1984.
- Dacey, Edward. *The Egypt of the Future*. London: Heinemann, 1907.
- Edwards, Paul (ed.). *The Encyclopedia of Philosophy*. New York: Macmillan, 1972. 8 vols.
- The Encyclopaedia of Islam*. Leyden: Brill, 1927.
- Faris, Robert E.L. (ed.). *A Handbook of Modern Sociology*. Chicago, Ill.: Rand MacNally and Co., 1946.
- Garcin, Jean-Claude. *Un Centre musulman de la haute Egypte médiévale: QÛS*. Le Caire: Institut français d'archéologie orientale du Caire, 1976.
- Gardiner, Alan Henderson (Sir). *Egypt of the Pharaohs: An Introduction*. Oxford: Oxford University press, 1974.
- Ghali, Ibrahim Amin. *Le Monde arabe et les juifs*. Paris: Cujas, 1972.
- Gould, J. and W.L. Kolb. *A Dictionary of Social Sciences*. New York: Free Press, 1969.
- Graffin et F. Nau. *Patrologia Orientalis*. Paris: Librairie de Paris, 1907.
- Grand Larousse Encyclopédique*. Paris: Larousse, 1968.
- Grigulevich, I.R. and S.Y. Koslov. *Races and Peoples: Contemporary Ethnic and Racial Problems*. Moscow: Progress Publishers, 1977.
- Groupe de recherches et d'études sur le proche orient. *L'Egypte d'aujourd'hui: Permanence et changements, 1805-1976*. Paris: Editions du Centre National de la recherche scientifique (CNRS), 1977.
- Hinnels, John R. (ed.). *The Penguin Dictionary of Religious*. Harmondsworth, Eng.: Penguin Books, 1984.
- Kamel, Mourad. *Coptic Egypt*. Cairo: Le Scribe égyptien, 1968.
- Koslov, Victor. *La Nouvelle critique*. Paris: Editions sociales, 1974.
- Leeder, S.H. *Modern Sons of the Pharaohs: A Study of the Manners and Customs of the Copts of Egypt*. 1918.
- Lewis, John. *Anthropology Made Simple*. London: W.H. Allen, 1978.

- MacMichael, Harold Alfred. *A History of the Arabs in the Sudan and Some Account of the People Who Preceded Them and of the Tribes Inhabiting Darfur*. London: Cass; New York: Barnes and Noble, 1967. 2 vols.
- Maspéro, Jean et Gaston Wiet. *Matériaux pour servir la géographie de l'Égypte*. Le Caire: Institut français d'archéologie orientale du Caire, 1919.
- El-Masry, Iris H. *The Story of the Copts*. Cairo: Middle East Council of Churches, 1978.
- Meinardus, Otto Friedrich. *Christian Egypt: Ancient and Modern*. 2nd. ed. Cairo: American University in Cairo Press, 1977.
- . *Christian Egypt: Faith and Life*. Cairo: American University in Cairo Press, 1970.
- Mokhtar, G. (ed.). *General History of Africa: Ancient Civilisations of Africa*. Paris: UNESCO; California: Heinemann, 1981.
- Moret, A. et G. Davie. *Des Clans aux émires*. Paris: Albin Michel, 1923.
- Mosharrafa, Moustafa M. *Cultural Survey of Modern Egypt*. London: New York: Longmans; Green, 1945. 2 vols.
- Parsons, Talcott [et al.] (eds.). *Theories of Society: Foundations of Modern Sociological Theory*. New York: Free Press of Glencoe, 1961. 2 vols.
- Pike, Edgar Royston. *The Encyclopaedia of Religion and Religions*. London: Allen and Unwin, 1951.
- Roncaglia, M. *Les Origines du christianisme en Égypte: Du Judéo-christianisme au christianisme hellénistique*. Beyrouth: Dar Al-Kalima, 1966.
- Sills, David L. (ed.). *International Encyclopedia of the Social Sciences*. New York; London: Macmillan, Free Press, 1972.
- Sobhi, G. *Common Words: The Spoken Arabic of Greek and Coptic Origin*. Le Caire: Institut français d'archéologie orientale, 1950.
- Sorman, Guy. *La Révolution conservatrice*. Paris: Fayard, 1983.
- Susan, Jane Staffa. *Conquest and Fusion: The Social Evolution of Cairo, A.D. 642-1850*. Leiden: Brill, 1977.
- Torrey, Charles C. (ed.). *The History of the Conquest of Egypt, North Africa and Spain: Known as the Fütüh Misr of Ibn Abd Al-Hakam*. New Haven, Conn.: Yale University Press, 1930.
- Trudgill, Peter. *Socio-Linguistics: An Introduction*. Harmondsworth, Eng.: Penguin Books, 1978.
- Veronis, Speros (Jr.) (ed.). *Islam and Cultural Change in the Middle East*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1975.
- Wakin, Edward A. *A Lonely Minority: The Modern Story of Egypt's Copts*. New York: William Morrow, 1963.
- Weber, Max. *From Max Weber: Essays in Sociology*. Translated, edited and with introduction by H.H. Gerth and C. Wright Mills. London: Routledge and Kegan Paul, 1977.
- Worrel, William H. *A Study of Races in the Near East*. New York: Appleton and Co., 1927.
- Worsfold, William Basil. *The Future of Egypt*. London: Collins Clear – Type Press, [n.d.].

Periodicals

The American Coptic Association. «Christians of Egypt: The Plight of Christians in Egypt.»

Facts on File: September 1979.

«Black Gold and Holy War.» *The Copts*: vol. 12, nos. 1-2, June 1985.

Bromley, Yulian. «The Object and Subject: Matter of Ethnography.» *Social Sciences* (Moscow): 1977.

The Copts: vol. 5, no.1, October 1978; vol. 6, nos. 1-2, March 1979; vol. 11, nos.3-4, December 1984, and vol. 12, nos. 1-2, June 1985.

Ibrahim, Fouad N. «Social and Economic Geographical Analysis of the Egyptian Copts.» *Coptologia* (Ontario, Canada): vol. 4, Summer 1983.

Karas, Shawky F. «The Dimension of the Conspiracy against Christians in Egypt: A Holocaust in Preparation.» *The Copts*: vol.6, nos. 1-2, March 1979.

Melnichuck, A. «Language as a Real Developing System.» *Social Sciences*: vol. 12, no. 2, 1981.

Sadek, A. Iskandar. «La Religion de l'ancienne Egypte a préparé la voie au christianisme.» *Le Monde Copte*: no.9, 4^{ème} trimestre 1980.

«Toward Apartheid in Egypt.» *The Copts*: vol. 7, nos. 1-2, March 1980.

Papers

The American Coptic Association. «The Second Anniversary of Massacring the Christians in Egypt, Collaboration between the Muslim Fundamentalists and the Egyptians Government.»

Watson, Charles Robert. «Report on the Visit of the Corresponding Secretary to Egypt and the Levant.» (Report for the Board and the Missionaries of the United Presbyterian Church of N.A. Philadelphia, 1912-1913).

Conferences, Meetings

Colloque internationale sur l'histoire du Caire, 27 mars – 5 avril 1969. Le Caire: Ministère de la culture, [1972].

The Middle East Studies Association Meeting, Washington, D.C., 6-9 November 1981.

Wahba, Mourad (ed.). *Proceedings of the Fourth EASRG Conference, 6-11 April 1981, Rome (Italy): Youth, Violence, Religion: Secularisation and De-Secularisation*. Cairo: Egyptian Bookshop, 1983.

Westermann, W.L. *On the Background of Coptism in Coptic Egypt*. Symposium held under the joint auspices of New York University and Brooklyn Museum, Feb. 15, 1941. New York: Brooklyn Institute of Arts and Sciences, 1944.

فهرس

(أ)

- الأنريبي، شنودة (القديس): ٣٦
الاتفاق الدولي للحقوق المدنية والسياسية: ١٧٣
انناسيوس الخامس (البطريك): ٨٢، ٣٨
الائنية: ١٩١، ١٩٢، ١٩٤، ١٩٩
الائنية العربية: ١٩٣
أثينا: ٤٩
الاحتلال الفرنسي: ١٠٣
الأحزاب السياسية: ٢٣، ١١٠، ١١٢، ٢٠٥
الأخيبي، فرج الله: ٩٦
الأخوان المسلمون: ١٣٢ - ١٣٤، ١٣٦، ١٤٢،
١٤٦، ١٥٣، ١٥٧، ١٦٤ - ١٦٧، ١٧٥
الأدب القبطي العربي: ٨٧، ١٢٣
أرخيدس: ٤٢
الارستقراطية العربية: ٥٧
الأرمن: ١٠٢
أريتريا: ٤٨
الأزهري، ميخائيل عبد السيد: ١٢٣
الأزهري، وهي تادرس: ١٢٣
اسبانيا: ٧٦، ٧٨
أستراليا: ٢٠، ٢٤، ١٨٣
الاستعمار البريطاني: ١١٤
اسرائيل: ١٦٠، ١٦٢، ١٦٤، ١٧٨، ١٨٢، ٢٠٤
الأسعد بن عمار، انظر ابن عمار، أبو المكارم
الاسكندرية: ٣٤، ٣٥، ٣٧، ٤٢، ١٢٩
- آسيا: ٢٠، ٣٩، ١٣٥، ١٨٣
آسيا الصغرى: ٣١
الاشوريون: ١٥
الاباطرة: ٣٣
الأبجدية الديموطيقية: ٣٦
ابن أبي اليمن، أبو سعد بن منصور: ٨٠
ابن تغري بردى، جمال الدين أبو المحاسن الظاهري:
٩١
ابن خلدون، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد: ١٢٣
ابن دريم، تاج الدين علي بن محمد: ٩١
ابن سعيد، الفخر: ٨٠
ابن ظهيرة، جمال الدين محمد بن أمين: ٦٨
ابن عبد الحكم، أبو القاسم عبد الرحمن: ٦٧
ابن عبد الملك، هشام: ٥٢، ٥٧
ابن غبريال، شمس الدين: ٩٠
ابن مروان، عبد الله بن عبد الملك: ٦١، ٧٣
ابن المقفع، ساويرس: ٦٣، ٦٥، ٧٢، ٨١، ٨٢
ابن عمار، أبو المكارم: ٩٦
ابن المقات، الأسد: ٨٠
أبو جعفر المنصور: ٥٦
أبو ظبي: ٢٢
الاتحاد السوفياتي: ١٧٤
الأنراك: ١٤٢

الاسلام: ٧، ٨، ١٧، ٢٠، ٣٩، ٤٧، ٤٩، ٥٢، ٥٥، ٥٧ - ٦٠، ٦٢، ٦٣، ٦٥، ٦٧، ٦٩، ٧٣، ٧٧، ٧٨، ٨٠، ٩١، ٩٧، ١١٨، ١٢١، ١٣١، ١٣٣، ١٣٤، ١٥٧ - ١٥٩، ١٦٥ - ١٦٧، ١٧٠، ١٧٤، ١٨٤، ١٩٣، ١٩٤، ٢١٠

اسماعيل باشا: ١١٠، ١١٢، ١٢٣

اسماعيل، محمد عثمان: ١٦٥

أسيوط: ١٩، ٢٠، ٢٤

الأسوطي، نصر لوزا: ١٢٣

الاعلان العالمي لحقوق الانسان: ١٤٢، ١٧٣

الاغريق: ١٥، ٢٩، ٤١

افريقيا: ١٨٣

افريقيا الشمالية: ٤٨

الافغان: ١٦

الأقباط: ٧، ٨، ١٠، ١٢، ١٥، ١٧، ٢٣، ٢٧، ٣٤، ٣٩، ٤٢، ٤٣، ٥٥، ٥٧، ٦٢، ٧٨، ٨٣، ٨٤، ٨٧، ٨٩، ٩٢ - ٩٩، ١٠٢، ١٠٤، ١٠٧ - ١٠٩، ١١١ - ١١٤، ١١٧، ١٢١، ١٢٤، ١٢٦، ١٢٧، ١٣٠، ١٣٢ - ١٣٤، ١٣٨، ١٤٢ - ١٤٧، ١٥١ - ١٥٣، ١٥٦، ١٦١، ١٦٣، ١٦٨، ١٦٩، ١٧١ - ١٧٣، ١٧٥، ١٧٩، ١٨٠، ١٨٤ - ١٨٦، ١٨٨، ١٩١، ١٩٥ - ١٩٧، ٢٠٣، ٢٠٧

الأقباط الارثوذكس: ١٧، ١٨، ٢٠، ٢١

الأقباط الكاثوليك: ١٧، ٢٣

الأقطار العربية: ٢١، ١٣٤، ١٣٥، ١٦٤، ٢٠٨

الأقليات: ١٩٨، ١٩٩

أقليدس: ٤٢

الاكليروس: ٢٠٧

البانيا: ١٧٤

المانيا: ١٠٩، ١٢٥

المانيا الاتحادية: ٢٤

الامبراطورية البيزنطية: ٣٢، ٥٩

الامبراطورية الرومانية: ٣٢، ٣٣

الامبراطورية العثمانية: ٩٨ - ١٠٠، ١٠٤، ١١٣

الامبريالية: ١١٣، ١٢١، ١٢٢، ١٦٤، ١٨٧، ٢٠٦

امريكا انظر الولايات المتحدة الأمريكية

الأمم المتحدة: ١٩٨

الامن القومي: ٩٥

الأمة الاسلامية: ١١٢

الأمة العربية: ١٦١

الأمة الفرنسية: ٩٧

الأمة القبطية: ١٣١، ١٤٣، ١٤٥، ١٤٦

الأمة المصرية: ١١٨، ١٢١

الأندلس: ٨١

الاندماج الاجتماعي: ٧

انطونيوس (القديس): ٣٦

أوروبا: ٢٠، ٢٤، ٩٣، ١٣٢، ١٥٩، ١٨٣

اوريجانوس: ٣٨، ٤٢

الايديولوجية: ٤١، ١٩٣

ايران

- الثورة الاسلامية: ١٨٣

الايرانيون: ١٦

ايرلندا: ٣٧

ايطاليا: ١٠٩

الابوي، صلاح الدين: ٥٠

(ب)

بانتيونوس: ٣٨

البحر الأبيض المتوسط: ١٦، ٣١، ٤٩، ١٣٢

البحر الأحمر: ٤٧ - ٤٩

البرادعي، يعقوب: ٣٩

البرتغال: ٩٧

البرتغاليون: ٩٥

البرجوازية الأوروبية: ١٠٣

البرجوازية القبطية: ١٣٧، ١٥٣

البرجوازية المصرية: ٨، ١٢٢، ١٢٦، ١٣٩، ١٤٦

١٥١

بريطانيا: ١٠٣، ١١٣، ١١٦، ١٦٠

البريطانيون: ١٣٠

بسيوني، عمود: ١٣٥

بطرس السادس (البطريك): ١٠١

البعثات التبشيرية: ١٠٢

بغداد: ٢١

البلدان العربية انظر الأقطار العربية

البناء، حسن: ١٣٣

بولس السادس (البابا): ١٦٠

البوصيري، محمد بن سعيد بن حماد: ٩١

الثقافة اللغوية: ١٩٨
ثورة ١٩١٩: ٨، ١٢٤، ١٢٦، ١٢٨، ١٣٣،
١٣٤، ١٤٥، ١٥٦، ١٧٣
الثورة التكنولوجية: ٢٠٥
ثورة ٢٣ تموز/يوليو ١٩٥٢: ٨، ٩، ١١، ١٢٦،
١٤٢، ١٤٦، ١٥١، ١٥٢، ١٥٦، ١٦٢،
١٦٤، ١٦٨، ١٦٩، ١٧١، ١٧٣، ١٧٨

١٨٤، ٢١٠
الثورة العراقية (مصر): ٨، ١١٢، ١١٦
ثورة العلم والتقنية: ٢٠٩
ثيوديسيوس (البطريق): ٣٩
ثيوفراسطوس: ٤٢

(ج)

الجامعة الأرثوذكسية: ١١٣
جامعة الاسكندرية: ١٧٢، ١٨٨
الجامعة الاسلامية: ١١٢
جامعة الدول العربية: ١٦٤
جامعة عين شمس: ١٥٥
جامعة القاهرة: ١٥٥
الجامعة القومية: ١٢٦
جامعة المحبة: ١٤٠
الجامعة المصرية: ١١٢
جبراي، رمسيس: ١٤١
جرجس، حبيب: ١٤٠
الجزيرة العربية: ١٦، ٣١، ٣٩، ٤٧، ٤٩، ٥٠
جستينيان (الامبراطور): ٣٥، ٣٩
الجماعة اللاتينية: ١٩٦، ١٩٨
جماعة الأمة القبطية: ١٤٢، ١٥٤
الجماعة العرقية: ١٩٦
جمعية الاتحاد العربي: ١٣٥
الجمعية التشريعية: ١٠٩
جمعية التوفيق (القاهرة): ١٣٩
جمعية الشبان المسلمين: ١٣٢
جمعية المساعي الخيرية القبطية: ١٢٣
الجنسية الاسلامية: ١٦٦
الجنسية الرومانية: ٩٧
الجزاوي (الشيخ): ١٢٣
الجيش العثماني: ١٠٣

بونايرت، نابليون: ١٠١، ١٠٢
بيرس (السلطان): ٧٣، ٩٥
البيروقراطية: ٢٩، ٤١، ٩٧
البيروقراطية القبطية: ٨٠، ٩٠
بيزنطة: ١١، ٢٧، ٣٣، ٣٥

(ت)

التاريخ الاسلامي (كتب): ٩٨
التبعية: ٩، ١٠٣، ١٣٠
التخلف: ٩
التراث التاريخي: ١٢٦
التراث العربي الاسلامي: ٦٧، ١٢٣
التراث الفرعوني: ٧٥
التراث القبطي: ٨١، ١٨٣
التراث المصري الفرعوني - القبطي: ١٣١
التضامن العربي: ٢٠٦
التطور الاجتماعي: ١٢١
التطور التاريخي: ١٥٦
التعددية السياسية: ٢١١
التعريب: ٧، ٧٨، ١٩٣
التكامل الاجتماعي: ٧ - ٩، ٢٠٣
التكامل الثقافي: ٩
التكامل القومي: ١٢٦
التنمية الاقتصادية: ١٥٩، ١٨١
التنمية المستقلة: ١٦٢، ٢٠٩، ٢١١
التنوشي، اسامة بن زيد: ٦٢
تنيس، ميخائيل اسقف: ٨١
تونس: ٣١
التيار اصولي الاسلامي: ١٣١، ١٣٢
تيودوروس (المطران): ٣٩

(ث)

ثروت، عبد الحائق: ١٢٢
الثقافة الاسلامية: ٦٧، ٧٨، ٩٦
الثقافة العربية: ١٥٨
الثقافة العربية الاسلامية: ٥٣، ١٣٥
الثقافة العربية المسيحية: ٨٢
الثقافة القبطية: ٣٩، ١٧٠
الثقافة القومية: ٢٠٤، ٢٠٩

(ح)

- الحبشة: ٩٣، ٩٤، ٩٧
حرب الاستنزاف: ١٥٩
حرب تشرين الأول/أكتوبر ١٩٧٣: ١٦٣
حرب السويس: ١٥٩
حرب اليمن: ١٥٩
الحرب العالمية الأولى: ١٢٥
حركة الأحياء الإسلامي: ٣٦٥
حركة الإصلاح التشريعي: ١١٠
حركة الإصلاح الكنسي: ١٤٠
الحركة الوطنية المصرية: ١١٦، ١٢٤، ١٣١
الحروب الصليبية: ١١
حزب الأحرار الدستوريين: ١٢٦، ١٢٧
الحزب الاشتراكي: ١٣٤
حزب الإصلاح: ١١٠
حزب الأمة (مصر): ١٢٠
الحزب الديمقراطي القومي: ١٤١
الحزب الديمقراطي المسيحي: ١٤١، ١٤٥
حزب الكتائب اللبنانية: ١٨٥
الحزب المصري: ١١١
الحزب الوطني الإسلامي: ١٣٤
الحزب الوطني الأهلي: ١١٢
حسين، أحمد: ١٣٤
حسين، طه: ١٣٢
الحضارة العربية: ٨، ١١، ٨٠، ٨٣، ١٣٢، ٢٠٨، ٢١٠
الحضارة الفرعونية: ٢٧، ٣١، ١٣١، ١٣٢
الحضارة المسيحية: ١٩٩
الحضارة المصرية: ٦٣، ٦٨، ١١٢، ١٣١، ١٨٤
الحضارة اليهودية المسيحية: ١٩٩
الحكم العثماني: ٩٩
الحكم العربي الإسلامي: ١٨٤
الحلف الإسلامي: ١٥٦، ١٨١
حنا، بشرى: ١١١
حنا، سينوت: ١١١
حنا، مرقس: ١١١، ١٢٥

(خ)

- الخديوي اسماعيل انظر اسماعيل باشا
الخليج العربي: ٢٠٥

(د)

- دبي: ٢٢
الدراسات الانثولوجية: ١٩١
الدراسات السوسولوجية: ٩، ١٠، ١٩٨
دقلديانوس (الامبراطور): ٣٣، ٣٤، ١٨٤
دوريات
- الأقباط: ١٨٣
- السياسة الأسبوعية ومجلة: ١٣٢
- الكرازة: ١٧٢
- مصر: ١١٨، ١٤٣
- ميرالد ترييون: ١٨٣
- الوطن: ١١٨
دوس، توفيق: ١٣٥
الدولة العباسية: ٦٢
الدولة العربية: ٥٧، ٨٣
الدولة العربية الإسلامية: ٥٨، ٦٧
الدولة الفاطمية: ١١
الدولة المصرية انظر مصر
الدولة المملوكية الثانية: ٨٨، ٩٠
ديديموس: ٣٨
ديسفورس (البطريق): ٣٣
الديمقراطية: ١٥٧، ١٥٩، ٢٠٩، ٢١١
الديمقراطية الغربية: ١٣٩
الديمقراطية الاجتماعية: ١١، ١٧، ٢٠
الدين الإسلامي انظر الاسلام
الدين الشعبي: ١٩٥

(ر)

- الرسالية الأوروبية: ٩٩
الرسالية الريفية: ١٦٤
الرسالية العالمية: ١٦٤
رشدي، حسين: ١٢٢
روما: ٤٩
الرومان: ١١، ٢٩، ٣١، ٤٩، ٥٩

(ز)

- زرع يعقوب (ملك الحبشة): ٩٤
زغلول، سعد: ١١٠

(س)

- السادات، أنور: ١٦٢ - ١٦٩، ١٧٦، ١٧٨، ١٨١
السراني: ٣٩
السراني، سميون: ٤٠
السعودية: ١٥٦، ١٦٤، ١٨١
سعيد بن بطريق (البطريق): ٧٢، ٨١
السكندري، اكليمندس: ٣٨، ٤٢
سليمان بن عبد الملك، أبو أيوب سليمان بن مروان: ٦٢
السودان: ٢١، ٣١، ٤٧
السودانيون: ٢١
سوريا: ٣٩، ٧٨، ١٣٥
السوريون: ١٦، ١٣٤
سوهاج: ١٩، ٢٠، ٢٤
سويسرا: ٣٧
السيد، احمد لطفي: ١١١، ١١٢، ١٢٠، ١٣٢

(ش)

- شارويع، ميخائيل: ١٢٣
الشرق الأوسط: ١٨٣
الشركات متعددة الجنسية: ١٦٣، ٢٠٤، ٢٠٥
الشريعة الإسلامية: ١١٠، ١٣٢، ١٣٣، ١٦٥، ١٦٦، ١٦٩، ١٧٥
شريعة الياسا: ٨٩
الشعب المصري انظر المصريين
الشعوب العربية انظر العرب
شمال افريقيا: ١٦

(ص)

- صبحي، حسن: ١٣٢
الصحراء العربية: ٤٨
الصراع الطبقي: ٢٠٥
الصراعات الاجتماعية: ٣٠، ٨٣
الصراعات الطائفية: ١١٧، ١٥٦
الصليبيون: ٥٠، ٩١، ٩٤، ٩٧
صندوق النقد الدولي: ١٦٣
الصهيونية: ١٣٣، ١٥٩، ١٨٧، ٢٠٣، ٢٠٦
الصومال: ٣٥
الصين: ١٧٤

(ط)

- الطهطاوي، رفاعه رافع: ١١١، ١١٢

(ظ)

- الظاهر بركات، سيف الدين أبو سعيد: ٥٣

(ع)

- العالم الاسلامي: ٨٠، ٨١
العالم الثالث: ١٨١
العباسيون: ٦٢
عبد الله بن عمرو بن العاص: ٦٨
عبد الحميد (السلطان): ١١٢
عبد الرازق، محمود: ١٢٢
عبد العزيز بن مروان: ٦١
عبد اللطيف، أحمد: ١٢٠
عبد المتجلي، غبريال: ١٧٩
عبد الناصر، جمال: ١٥٥ - ١٥٩، ١٦٢، ١٦٤، ٢١٠، ١٧٨
عبد النور، فخري: ١١١
عبيد، مكرم: ١٢٧، ١٣٥، ١٣٦، ١٤٦
عثمان، عثمان أحمد: ١٦٥
العراق: ٧٨، ٨٢، ١٣٣
العرب: ٩، ١٥ - ١٧، ٢٧، ٢٨، ٣٥، ٤٠، ٤٧ - ٥٩، ٦١ - ٦٣، ٦٨، ٦٩، ٧١، ٧٦، ٧٧، ٨٠، ٨٣، ٨٤، ٨٩، ٩١، ٩٥، ١٠٢، ١١٤، ١١٨، ١٢٤، ١٣٤، ١٥٨، ١٦٠، ١٦١، ١٩٣، ١٩٤، ٢٠٣
العروبة: ١٣١، ٢٠٩
عروبة مصر: ٤٨
عزام، عبد الرحمن: ١٣٥
عزيز، فؤاد: ١٥٩
عصبة الأمم: ١٣٥، ١٤٦
العصر الأيوبي: ٨٧
العصر الفولاني: ٨٧
العصر العباسي: ٥٥، ٥٦
العصر الفاطمي: ٨٧، ٩٤
العصر القبطي: ٤٠
العصر المملوكي: ٨٧، ٩٠، ٩٢، ٩٥، ٩٧، ١٧٦

- العصر النووي : ٢٠٩
العصور التاريخية : ٨
العصور الحديثة : ١٧
العصور الوسطى : ٨
عقيدة التوحيد : ٦٦
العلاقات المصرية - الحبشية : ٩٥
علماء الاجتماع العرب : ١٠
العلمانيون : ٢٠٧
علم الآثار : ٦٩
علم الاجتماع : ١٧٦ ، ١٧٧ ، ١٩٦
علم الاجتماع اللغوي : ٧٤ ، ٧٦
العلوم الإسلامية : ٧٧
العلوم التطبيقية : ٣٨
عمان : ٢١
عمر بن الخطاب : ٥٥ ، ٦٠
عمر بن عبد العزيز ، أبو حفص بن مروان بن الحكم :
٥٥ ، ٦٢
عمرو بن العاص ، أبو عبد الله بن وائل القرشي : ٥٩ ،
٦٠ ، ٦٤
عنان ، محمد عبد الله : ١٣٢
العهد الأغريقي : ٦٨
العهد الأموي : ٥٧

(ق)

- القاهرة : ٨٨ ، ١٠٠ ، ١٠٢ ، ١٢٢ ، ١٢٩ ، ١٨٠
القبائل ، إسماعيل : ١٢٢
القبائل البدوية : ٤٨
القبائل العربية : ٤٧ ، ٤٨ ، ٥٢ ، ٥٣ ، ٥٦ ، ٥٧ ،
٨٩
القبط أنظر الأقباط
القدس : ١٦٠ ، ١٦٧
قسطنطين الكبير (الامبراطور) : ٣٣
القلموني ، صموئيل : ٦٣
القليوبي ، محمد بن إبراهيم بن عبد المهيمن : ٩٠
قناة السويس : ١٦٨
القومية الأفريقية : ١٣١
القومية العربية : ٩ ، ١٥٦ - ١٥٨ ، ١٦١ ، ١٦٢ ،
١٧٨ ، ١٨١ ، ١٨٥ ، ٢٠٩ - ٢١١
القومية المصرية : ١١٢ ، ١٣٢
القوى الاجتماعية : ٤١ ، ١٤٦ ، ٢٠٥
القيم الثقافية الاجتماعية : ١٩٥

(غ)

- غالي ، بطرس : ١١٠ ، ١١٨ ، ١٢٢ ، ١٣٨
غالي ، مريت بطرس : ١٧٣
غالي ، واصف : ١٣٥
غبريال بن تريك (البطريك) : ٨١
غريغوريوس (البطريك) : ١٤١
الغزالي ، محمد : ١٦٦

(ف)

- الفاثيكان : ٩٧ ، ١٠٠ ، ١٦٢ ، ١٨٢
فاروق الأول (الملك) : ١٢٧
فالنس (الامبراطور) : ٣٥
فانوس ، أختوخ : ١١١
الفائزي ، الأسعد شرف الدين بن وهيب الله : ٨٩
الفتح الإسلامي : ١٣١
الفتح العربي : ١٧ ، ٣٥ ، ٤٣ ، ٧٨

(ك)

كامل، مصطفى: ١١١، ١١٧

الكتابات التاريخية: ٣٤

كتب

- البرهان: ٨١

- تاريخ العالم: ٩٦

- التاريخ المجموع على التحقيق والتصديق: ٨١

- زبدة الفكرة في تاريخ الهجرة: ٩٦

- الفريضة الغائبة: ١٦٧، ١٦٨

- قوانين الدولة: ٩٦

- الكافي في تاريخ مصر القديم والحديث: ١٢٣

- المجموع الصفوي: ٩٦

- مصباح العقل: ٨٢

- منهاج الصواب في قبح استخدام أهل الكتاب: ٩١

- نهج البردة: ٩١

الكفاح المسلح: ١٤٧

كلية البنات الأمريكية بالقاهرة: ١٣٠

كندا: ٢٠، ٢٤، ١٨٣

كنيسة الاسكندرية: ٢٣، ٣٣، ٤٣

الكنيسة الانجيلية: ١١٥، ١٤٠

كنيسة انطاكية: ٣٩، ٤٣

الكنيسة الحبشية: ٩٣، ٩٧

الكنيسة الرومانية: ١٠٠

الكنيسة القبطية: ٨، ١٨، ٦٦، ٩٥، ١٠٤، ١١٤

١١٧، ١٣٦ - ١٣٨، ١٤٠، ١٥٦، ١٥٩

١٦٠، ١٦٨، ١٧٠، ١٧٢، ١٧٤

الكنيسة القبطية الارثوذكسية: ١٨، ٢٣، ١١٥، ١٦٢

الكنيسة الكاثوليكية: ٢٣، ٩٣، ١١٣

كنيسة مار جرجس: ١٨٨

الكنيسة المصرية: ١١، ٢٣، ٣٣، ٣٨، ٣٩، ٦٣

٩٣، ٩٥ - ٩٧، ١٠٠، ١٠١، ١٣٧، ١٦٢

١٧٤

الكويت: ٢٢

كيرلس الرابع (البطريك): ١٢٢، ١٣٩

كيرلس السادس (البطريك): ١٦٠، ١٦١

كينيا: ٢٢

(ل)

لبنان: ٢٢، ١٣٣، ١٣٥، ١٨٣، ١٨٥

- الحرب الأهلية: ١٨٢، ١٨٣

اللغة الأرامية: ٧٤، ٧٥

اللغة السريانية: ٣٩

اللغة العربية: ٧، ٤٠، ٦٩، ٧١، ٧٣، ٧٧ - ٨١

٩٦، ١١٠، ١٢٣، ١٣٢، ١٩٣، ٢٠٧

- دراسة وتعليم: ٨٠، ١٢٨، ٢٠٧

اللغة القبطية: ٣٦، ٤٠، ٤٧، ٦٩ - ٧٤، ١٣٢

١٤٥، ١٤٢

اللغة الكونية: ٧٥

اللغة المصرية: ٣٦، ٧، ١١٦

اللغة اليونانية: ٣٦، ٤٠، ٤٢، ٧٥

اللقاء المسيحي - الاسلامي: ١٨٢

ليبيا: ٣١، ١٣٣

(م)

المادة التاريخية: ١٠

ماهر، علي: ١٢٧

المتوكل العباسي: ٥٨، ٦٠

المجتمع الاسلامي: ١٦٦

المجتمع الاشتراكي: ٢٠٩

المجتمع الرسالي: ٢٠٤

المجتمع المصري: ١٠، ٢٢، ٢٨، ٣٠، ٣١، ٥٢

٥٧، ٦٩، ٨٧، ١٠٧، ١٥٦، ١٦٥، ١٧٤

١٧٧، ١٧٨، ١٩٥، ٢٠٧، ٢٠٨

مجلس الاقباط الارثوذكس العمومي: ١٣٧

مجلس الكنائس العالمي: ١٥٩، ١٦٢، ١٨١، ١٨٢

مجمع الاسكندرية: ١٧٢، ١٧٥

مجمع افسوس: ٣٩

مجمع خلقيدونية: ٣٩

مجمع فلورنسا: ٩٤

مجمع فؤاد الاول للغة العربية: ١٣٢

مجمع كهنة كنائس القبطية (الاسكندرية): ١٧٢

المجمع المسيحي: ٢٣

محفوظ، رؤوف: ١٥٩

محمد علي باشا: ٨، ٩، ١٧، ١٠٧، ١٠٨، ١١٠

١١٦، ١٨٨

محمود، عبد الحليم: ١٧٥، ١٨١

مدرسة الاسكندرية اللاهوتية: ٣٧

مدرسة اللاهوت المسيحية: ٤١

- مذهب آريوس: ٣٨
 المذهب الارثوذكسي: ٩٦
 المذهب الانجيلي: ١١٣، ١١٥
 مذهب التوحيد الاسلامي: ٦٦
 المذهب السني: ٩١
 المذهب الكاثوليكي: ٢٣
 مذهب النصاري: ٦٥
 مراد، مصطفى: ١٦٥
 مرقس بن زرع (البطريك): ٨١
 المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية (القاهرة): ٢٠
 المسلمون: ٧ - ٩، ١٢، ٢٠، ٢١، ٤٧، ٥٢، ٥٥، ٥٩، ٦١، ٦٤، ٨٢ - ٨٤، ٩٢، ٩٤، ٩٦، ١٠٧، ١١٠، ١١٤، ١٢٠، ١٢٤، ١٢٦، ١٣٠، ١٤٣، ١٤٥، ١٤٦، ١٥٢، ١٥٣، ١٥٦، ١٦١، ١٦٣، ١٦٧، ١٧٣، ١٧٥، ١٧٩، ١٨٠، ١٨٤، ١٨٦، ١٨٨، ١٩١، ١٩٤ - ١٩٧، ٢٠٣، ٢٠٧، ٢١١
 المسيحية: ٧، ٣٢ - ٣٤، ٣٨، ٤١، ٥٩، ٦٥، ٦٩، ١٧٤، ١٨٥، ٢٠٧
 المسيحيون: ١٦، ١٨ - ٢١، ٣٣، ٤٧، ٥٠، ٦٠، ٦٢، ٦٤، ٨٠، ١٠٢، ١٠٤، ١٥٨، ١٦١، ١٦٦ - ١٦٦، ١٧١، ١٧٣، ١٧٥، ١٨٠، ١٨١، ١٨٤، ١٨٨، ٢٠٦، ٢٠٧، ٢١١
 المسيحيون العرب: ١٦
 المسيحيون المصريون: ٣٣
 المشرق العربي: ٣٩، ٨٠، ٩٧، ١٠٤، ١٦١
 مصر: ٧ - ١١، ١٥ - ٢١، ٢٣، ٢٧، ٣٠ - ٣٢، ٣٥، ٣٧، ٣٩، ٤١، ٤٣، ٤٧، ٤٨، ٥٠ - ٥٢، ٥٤، ٥٦، ٥٨ - ٦١، ٦٣، ٦٦، ٦٨، ٦٩، ٧١، ٧٥، ٧٦، ٧٨ - ٨٠، ٨٢، ٨٣، ٨٨، ٨٩، ٩٣، ٩٦ - ١٠٢، ١٠٤، ١٠٧، ١١٢، ١١٦، ١٢٧، ١٣١ - ١٣٣، ١٣٥، ١٣٨، ١٦٣، ١٦٤، ١٦٨، ١٧١، ١٧٣، ١٧٩، ١٨١، ١٨٣ - ١٨٨، ١٩٣، ١٩٦، ٢٠٣
 ٢٠٥، ٢٠٧، ٢٠٨
 - الاحتلال البريطاني: ١٠٧
 - الاحتلال العثماني: ٨٨
 - تاريخ: ٨، ٢٩، ١٢٥، ١٦٩، ١٧٢، ١٧٦، ١٨٤
 - التاريخ الاجتماعي: ٦٩
 - الجيش: ١٣٥، ١٤٧
 - النظام القانوني: ١٦٩
 مصر الفرعونية: ٦٥، ٩١
 مصر القبطية: ١٩
 المصري، عبد الكريم هبة الله السيد: ٨٩
 المصريون: ٧، ٨، ١١، ١٥ - ١٧، ٣٢ - ٣٤، ٤٠ - ٤٢، ٤٧، ٤٨، ٥٣، ٥٧ - ٥٩، ٦١، ٦٤، ٦٦، ٦٧، ٦٩، ٧٨، ٨١، ٨٢، ٨٨ - ٩٠، ١١٠، ١١٢، ١١٣، ١١٩، ١٣٠ - ١٣٢، ١٣٥، ١٣٨، ١٤٦، ١٤٩، ٢٠٧
 المصريون المسلمون: ٥٨، ٩١
 مصطفى، عبد الحميد: ١٢٢
 المعز أيبك (السلطان): ٩٨
 المقاومة الفلسطينية: ١٦٠
 المقرئ، تقي الدين ابو العباس: ٥٤، ٥٦، ٥٧، ٧٢، ٨٨، ٩٣، ٩٦، ٩٨
 مكادي، يوسف: ١٦٥
 مكتبة الاسكندرية: ١٨٥
 الملكية الاقطاعية: ١٦١
 الملكية الرأسمالية: ١٦١
 الملكية الفردية: ٣٠
 المهاليك: ٨٨ - ٩٠
 المنصور قلاوون، سيف الدين: ٩٤، ٩٦
 المنطقة العربية: ٩، ١٥٨، ٢٠٥
 النيا: ١٩، ٢٠، ٢٤
 المؤتمر القبطي: ١٢٢
 المؤتمر المصري (١٩١١): ١٢٠، ١٢٨
 مؤتمر الهنات والجماعات الاسلامية (١٩٧٧): ١٧٥
 المؤرخون العرب: ١٥، ٦٨
 مؤنس، حسين: ١٣٢
 موسى، سلامة: ١٣٢
 موفق الدين، هبة الله: ٨٩
 ميثاق العمل الوطني: ١٦٣
 (ن)
 الناصر قلاوون، ابو الفتح محمد بن قلاوون: ٨٩، ٩٢
 النحاس، مصطفى: ١٢٥، ١٣٥

نسطوريوس (البطريرك): ٣٨

النصارى: ١١٢

النصراني، ابن كبر: ٩٦

النظام الرأسمالي: ٢٠٤، ٢٠٨، ٢٠٩

النظام الملكي: ١٥١، ١٥٥

النقيوسي، حنا: ٥٩، ٦٤

النمسا: ١٠٠، ١٠٩

النهضة القبطية: ٢٧، ٤٢

نيجيريا: ٢٢

(هـ)

الهجرات العربية: ٤٧، ٤٨

هلال، ابراهيم فهمي: ١٤٢

الهند: ٣٥، ٧٦، ١٩٣

هندي، فؤاد نصر: ١٣٥

الهوية اللاتينية: ١٩٩

الهوية العربية: ١٥٧

الهوية العرقية: ١٩٩

الهوية القومية: ١٢٣، ١٩٩، ٢١٠

هيكلم، محمد حسنين: ١٣٢

الهيئة القبطية الامريكية: ١٨٣، ١٨٥

(و)

وادي النيل: ١٥

واصف، ريسا: ١١١، ١٢٥

الوحدة العربية: ١٣٣، ١٣٥، ١٣٦، ١٦١، ١٨١

٢١٠

الوحدة الوطنية: ١٦٩

الورداني، ابراهيم: ١١٨

الوطن العربي: ٩، ١٥٧، ١٦١، ١٨٧، ٢١٠

الوطنية المصرية: ١٣٢

الوعي التقليدي: ١٨٧

الوعي القومي: ١٠٧

الولايات المتحدة الأمريكية: ٢٠، ٢٣، ٢٤، ١٠٨

١١٣ - ١١٥، ١٥٦، ١٦٠، ١٦٤، ١٧٨

١٨٣، ١٩٩، ٢٠٤

وهبة، مراد: ١٢٥

وهبة، يوسف: ١١٠

(ي)

يحيى، عبد الفتاح: ١٢٧

اليهود: ٣٥، ٩١، ٩٩، ١٠١، ١١٢، ١٥٨، ١٨٦

اليهود الإسبان: ٩٩

يوساب الثاني (البطريرك): ١٤٢، ١٤٣، ١٥٤

يوسف، احمد: ١٦٦

يوسف، علي: ١١٠

اليونان: ٤٩

اليونانيون: ١٥، ١٣٠

